MÁXIMO DE TIRO

DISERTACIONES FILOSÓFICAS

XVIII-XLI

INTRODUCCIONES, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
JAVIER CAMPOS DAROCA



EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 331



Asesor para la sección griega: CARLOS GACÍA GUAL

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por FELIPE G. HERNÁNDEZ MUÑOZ.

López de Hoyos, 141, 28002 Madrid.
www.rbalibros.com

Depósito legal: M.-24.678-2008

ISBN 978-84-249-2747-8. Obra completa

ISBN 978-84-249-2750-8. Tomo II.

Impreso en España. Printed in Spain.
Impreso en Top Printer Plus.

XVIII

SOBRE EL ARTE AMATORIA DE SÓCRATES

INTRODUCCIÓN[1]

La presenta disertación es la primera de una tetralogía dedicada al amor, con una construcción paralela a la del *Fedro* y el *Banquete* platónicos: los discursos se suceden hasta llegar al último, donde hallamos la verdadera definición del Amor. En la presente disertación Máximo retoma la tradición de estos diálogos para distinguir dos realidades diferentes bajo el término 'amor': por un lado, el dios Amor y el amor divino hacia un alma bella y, por otro, el falso amor, enamorado exclusivamente del cuerpo. Un cúmulo de ejemplos de amores justos e injustos, consolidados en la tratadística *Perì érōtos*[2], dan paso a la distinción entre Sócrates y

[1] Discusiones: PUIGGALI, *Études*, págs. 386-399; SZARMACH, *Maximos*, págs. 71-77; TRAPP, «Plato's *Phaedrus*», págs. 161-164, y *Maximus*, págs. 159-169; FILIPPO SCOGNAMILLO, *L'arte erotica;* H. P. FOLEY, «'The mother of the argument': 'eros' and the body in Sappho and Plato's 'Phaedrus' », en M. WYKE (ed.), *Parchments of gender: deciphering the bodies of Antiquity*, Oxford, 1998, págs. 39-70.

[2] Vid. F. LASSERRE, «'Ερωτικοὶ λόγοι», *Mus. Helv.* I (1944), 169-178. Bajo la denominación de *Discursos de amor* se incluían escritos muy distintos, que iban desde la alabanza del amado al catálogo de historias amorosas. Además del diálogo *Amatorio* de PSEUDO DEMÓSTENES, LISIAS y PLUTARCO y de los *Amores* de PSEUDO LUCIANO (cf. TRAPP, «Plato's *Phaedrus*», págs. 155-164), tenemos noticia de composiciones,

los falsos amantes. El modo de defender a Sócrates es doble: primero, se defiende el sentido figurado de sus declaraciones sobre el amor; segundo, se le inserta en una tradición sobre el amor que se remonta a Homero y tiene como exponentes más cercanos, de acuerdo con las palabras del Sócrates platónico, a Safo y Anacreonte.

SINOPSIS

Ejemplos introductorios de amores injustos y justos (1-2).

- Injustos: Acteón, Periandro (1).
- Justos: Harmodio y Aristogitón, batallón del amor de Epaminondas (2).

Los hombres llaman 'amor' a dos cosas diferentes (3).

- Símil de los inspectores monetarios.
- Necesidad de distinguir el amor divino del falso.

Reflexiones sobre Sócrates y su arte amatoria (4).

- Elenco de maestros del arte (Aspasia y Diotima) y discípulos (Alcibiades, Critobulo, Agatón, Fedro, Lisis y Cármides).
- Declaraciones de Sócrates sobre el amor.
  - Sensaciones que le provocan sus amados.
  - El beso como premio en la ciudad ideal.
  - Descripción del Amor.

No se entiende que Platón expulsara a Homero con su poesía de la república ideal, pero admitiera a un Sócrates no menos peligroso (5).

---

entre otros, de FAVORINO (*Sobre Sócrates y su arte de amar,* cf. *Suda,* s. v. *Phaborînos*), Aristóteles y Teofrasto (cf. ATENEO, *Banquete de los eruditos* XV 675b y XIII 562e, respectivamente).

Ejemplos homéricos de acciones indecorosas de los dioses.
Ejemplos peligrosos del Sócrates enamorado.

Defensa de Sócrates (6).

Entre las acusaciones contra Sócrates no figuraron nunca las relaciones amorosas.
El arte amorosa no fue exclusiva, tiene antecedentes: Safo y Anacreonte, Diotima y Homero (7).

Homero: sencillez en la descripción de las artes, pero detalle en el arte amorosa (8).

Ejemplos: Agamenón y Aquiles se pelean por Briseida; Paris; Andrómaca y Héctor; Hera y Zeus; Calipso; Circe; Patroclo y Aquiles.

Referencias puntuales a Hesíodo y a Arquíloco (9).

Comparación de Sócrates con Safo y con Anacreonte.

SOBRE EL ARTE AMATORIA DE SÓCRATES

Un ciudadano de Corinto llamado Esquilo tenía un hijo, 1
Acteón, mozo dorio que sobresalía en belleza[1]. De Acteón se enamora un joven corintio del linaje de los Baquíadas[2] —los Baquíadas eran los señores de Corinto[3]—. Como el muchacho se mostraba recatado y desdeñaba al amante soberbio, acudió el amante de parranda a casa de Acteón en compañía de los jovenzuelos Baquíadas, quienes, envalentonados por la borrachera, la tiranía y la pasión amorosa, irrumpieron en su estancia y trataban de raptarlo, mientras que los familia-

---

[1] Cf. Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica* VIII, fr. 10 y Plutarco, *Narraciones de amor* 772e-773b; ambos llaman Arquias al amante violento y Meliso, no Esquilo, al padre. Como las coincidencias verbales, sobre todo con el pasaje de Plutarco, son palmarias, Hobein (p. 216) y Koniaris (p. 218) han propuesto, para evitar la disensión, que *paîs* no significa aquí 'hijo', sino 'amado', de manera que Esquilo sería el amante mesurado frente al abusador Arquias. Así lo traduce F. Scognamillo, *L'arte erotica,* pág. 3.

[2] Aceptamos el texto *génous toû ⟨tôn⟩ Bakchiadôn,* sugerido por Koniaris (pág. 218, *app. cr.*) y aceptado por F. Scognamillo, *ibid.*, pág. 2, quien ofrece el paralelo sintáctico de la versión paralela de Plutarco (*Relatos de amor* 772e) *génous mè nôn toû tôn Hērakleidôn.*

[3] Lo fueron hasta el ascenso al trono de Cípselo hacia 657 a. C.; cf. Heródoto, V 92b, 1 ss.

res, de retenerlo. Despedazado el mozo por la fuerza bruta de unos y otros, muere por sus manos. Y se comparó este suceso de Corinto con el de Beocia por la coincidencia de los nombres de los mozos, dado que ambos murieron destrozados, el uno por obra de unos perros en una cacería, el otro por la de amantes en una borrachera[4].

Periandro, el tirano de Ambracia, tenía como amado a un joven de la ciudad[5], pero, dado que no había establecido la relación con justicia, el asunto era lujuria, no amor[6]. Periandro, envalentonado por su poder, insulta al mozo[7], y el propio insulto puso fin a la lujuria de Periandro y convirtió al mozo, de enamorado, en tiranicida. He aquí el justo castigo de los amores injustos.

2 ¿Quieres que te describa una o dos imágenes del otro modo de amor, el justo? Un mozo ateniense tenía dos amantes, un particular y un tirano[8]. El uno era justo por ser de su

[4] Sobre la existencia de los dos Acteones, cf. PLUTARCO, *Vida de Sertorio* I 4. DIODORO DE SICILIA *(Biblioteca histórica* VIII, fr. 10) incluye la misma comparación con el destino del otro Acteón, convertido en ciervo por haber contemplado desnuda a la diosa Ártemis. Sobre este episodio cf. Ps. APOLODORO, *Biblioteca* III 4, 4; DIODORO DE SICILIA, IV 81; OVIDIO, *Metamorfosis* III 3, 131 ss.

[5] Cf. ARISTÓTELES, *Política* V 10, 1311a39 ss.; PLUTARCO, *Narraciones de amor* 768f. Según DIÓGENES LAERCIO, I 94 ss., era sobrino de Periandro de Corinto.

[6] El amor justo aspira a disfrutar del amado sin hacer uso de la violencia; cf. DEMÓCRITO, fr. 68 D.-K. La expresión «el asunto era lujuria, no amor» evoca el verso «Lujuria es esto, no obra de Cipris» *(Fragmento trágico anónimo* 409 K.-SN. = PLUTARCO, *Narraciones de amor* 768e); *vid.* F. SCOGNAMILLO, *L'arte erotica,* págs. 50-51.

[7] Le pregunta si ya está embarazado de él.

[8] El mozo es Harmodio, el amante particular, Aristogitón y el tirano, Hiparco, hijo de Pisístrato. Los dos primeros fueron un símbolo para los atenienses de la lucha contra la tiranía. Cf. TUCÍDIDES, VI 54-59; PLATÓN, *Banquete* 182c, *Hiparco* 229b s., y, para las demás fuentes, F. SCOGNAMILLO, *L'arte erotica,* pág. 54.

misma dignidad, mientras que el otro, injusto por su licencia. Pero el joven era verdaderamente hermoso y digno de ser amado, de modo que desdeñó al tirano y acogió gozoso al particular. El otro, empero, encolerizado, cubrió de oprobio a ambos; para deshonrarlos, llegó incluso a expulsar a la hermana de Harmodio cuando vino a portar una cesta en la procesión de las Panateneas [9]. A raíz de esto reciben su castigo los Pisistrátidas, y fueron principio de la libertad para los atenienses la insolencia del tirano, el arrojo del mozo, el amor justo y la virtud del amante.

Epaminondas libera Tebas de los lacedemonios con una estratagema amorosa [10]. Muchos eran los jóvenes de Tebas que estaban enamorados de otros tantos mozos hermosos. Armas dio Epaminondas a los amantes y dispuso a sus amados conjuntamente en un sagrado batallón del amor, terrible, imbatible, con los escudos perfectamente trabados e inquebrantable, como ni siquiera logró formarlo en torno a Ilión Néstor, el más diestro de los estrategas [11], ni tampoco los Heraclidas en torno al Peloponeso ni los peloponesios en torno al Ática. Pues todos y cada uno de los amantes estaban obligados a ser los más excelentes, combatiendo por pundonor a la vista de sus amados mancebos y protegiendo por necesidad a sus seres más queridos. Y los mozos trataban de

[9] En dicha procesión sólo podían participar las *parthénoi*, de modo que la exclusión daba a entender que la joven había perdido su doncellez; cf. B. M. LAVELLE, «The Nature of Hipparchus' Insult to Harmodios», *Amer. Journ. Philol.* 107 (1986), 318-331, esp. pág. 327.

[10] Cf. PLATÓN, *Banquete* 178e ss.; JENOFONTE, *Banquete* VIII 32-33. Epaminondas formó esta «Liga Sagrada» para la batalla de Leuctra contra Esparta (371 a. C.). Otros autores (PLUTARCO, *Vida de Pelópidas* 18, 1; POLIENO, II 5, 1) atribuyen la constitución del batallón a Górgidas. Cf. MÁXIMO, XXXVII 5.

[11] Cf. *Ilíada* IV 293-310 (sobre Néstor) y II 553-555 (sobre Menesteo, segundo en este quehacer); MÁXIMO, XV 6.

emular a sus amantes en las virtudes, como en una cacería los cachorros que corretean junto a los perros de más edad[12].

3 Entonces, ¿qué quiero dar a entender con Epaminondas, Harmodio y los relatos de un amor injusto? Que a un asunto que es doble —uno, en posesión de la virtud, y otro, connatural al vicio— los hombres lo denominan 'amor' con un solo vocablo, llamando así tanto al dios como la enfermedad[13], y que se engalanan los amantes viciosos por el título que comparten con el dios, mientras que los buenos son objeto de desconfianza por lo ambiguo de su pasión[14]. Pero, del mismo modo que, ⟨si⟩ hubiera que indagar a propósito de los inspectores de la ceca cuál de ellos reconoce las monedas auténticas y cuál no, situaríamos muy lejos del arte al que acepta lo que parece auténtico en lugar de aquello que lo es, mientras que al otro que realmente reconoce las monedas verdaderas lo relacionaríamos con el arte, así también hemos de aplicar el arte amatoria a la naturaleza de lo bello, comportándonos como con una moneda[15]. Pues si dentro de

---

[12] Cf. PLATÓN, *República* VII 537a.

[13] Cf. PLATÓN, *Banquete* 180c ss.; PLUTARCO, fr. 135 SANDBACH; APULEYO, *Sobre Platón y su doctrina* II 14. Es significativo que Máximo llame a Eros dios, como Fedro y Agatón en el *Banquete* platónico, y no demon, como Sócrates en el mismo diálogo (201e ss.). No hay que olvidar que éste es el primer discurso de una tetralogía que culmina con la exposición del verdadero amor en la *Disertación* XXI.

[14] Cf. MÁXIMO, XX 3, XXI 3 y DEMÓSTENES, LXI 3.

[15] Mantenemos el texto *tinì nomísmati* (R), en vez de la corrección de Stephanus aceptada por TRAPP *tinà nomísmata,* que habría que traducir: «...como si lleváramos unas monedas». Para la imagen, cf. MÁXIMO, XI 2, XXXI 2. El inspector de la ceca o contraste es parangonado con el juez por ARISTÓTELES *(Retórica* 1, 1375b 5 s.) y con el filósofo por EPICTETO *(Diatribas* I 20, 8); cf., además, Ps. PLATÓN, *Sobre la virtud* 378d s.; LUCIANO, *Sobre el parásito* 4, así como el rico comentario de F. SCOGNAMILLO, *L'arte erotica,* págs. 61-62.

éste está, por un lado, lo que parece bello pero no lo es y, por otro, lo que es bello y lo parece, forzosamente los que ansían la belleza aparente, pero no real, son una especie de amantes ilegítimos y falsos, mientras que los que ansían la que lo es y lo parece son legítimos amantes de la belleza verdadera.

Sea. Dado que de este mismo modo hay que poner a 4
prueba y examinar minuciosamente el discurso amoroso y al hombre enamorado, habremos de atrevernos a reflexionar también, a propósito de Sócrates, sobre qué fueron aquellas palabras tan conocidas de sus discursos, como aquello que dice sobre sí mismo de que es *servidor del amor, un cordel blanco con los bellos mozos* y *experto en este arte*[16]. Pero también ha dejado registrados a los maestros del arte, Aspasia de Mileto y Diotima de Mantinea[17], y consigue como discípulos del arte al orgullosísimo Alcibíades, al hermosísimo Critobulo, al exquisito Agatón, a la *inspirada testa* de Fedro[18], al mancebo Lisis y al hermoso Cármides[19]. Y no

---

[16] Máximo toma estas tres descripciones de PLATÓN, *Banquete* 203c, *Cármides* 154b y *Banquete* 198d, 207c, respectivamente. Un cordel blanco en vez de rojo sobre el mármol blanco no sirve para medir, ya que no se distingue; cf. HESIQUIO, s. v. *en leukôi líthōi leukḗ stathmḗ,* y SÓFOCLES, fr. 330 RADT. Sócrates emplea el proverbio para indicar la falta de criterio con los jóvenes, dado que le gustan todos.

[17] Sobre el magisterio de Aspasia, cf. PLATÓN, *Menéxeno* 235e; ESQUINES DE ESFETO, frs. 60 y 66 GIANN.; SINESIO, *Dión* 38; ATENEO, *Banquete de los euriditos* V 219d. Aspasia de Mileto fue la segunda esposa de Pericles, a la que los socráticos ESQUINES (= frs. 59-71 GIANN.) y ANTÍSTENES (frs. 142-144 GIANN.) dedicaron sendos diálogos. Sobre Diotima, cf. PLATÓN, *Banquete* 201d ss.

[18] Cita de PLATÓN, *Fedro* 234d.

[19] Sobre Alcibiades, cf. PLATÓN, *ibid.* 215a ss. y los dos *Alcibíades* que se le atribuyen; también se conservan fragmentos de los diálogos homónimos de los socráticos Antístenes y Esquines. Sobre Critobulo, cf. *e.g.* JENOFONTE, *Banquete* I 3, III 7 y *Recuerdos de Sócrates* I 3, 8. Sobre

oculta nada del amor, ni obra ni emoción, sino que, como hombre franco que era, daba la impresión de ser alguien que contaba todo con franqueza, una cosa tras otra: que le saltaba el alma y le sudaba el cuerpo por Cármides[20], se sentía excitado y poseído como las bacantes por Alcibíades[21] y volvía sus ojos hacia Autólico como hacia la luz en la noche[22]. Y cuando funda una ciudad de hombres buenos, al establecer leyes para los personajes destacados, no les regala una corona ni estatuas, las fruslerías de los griegos, sino que daba al que se distinguía la posibilidad de besar a quien quisiera entre los jóvenes hermosos[23]. ¡Admirable recompensa! ¡Y cómo cuenta que es el Amor, cuando forja una fábula sobre él[24]! De fea apariencia y pobre —especialmente cercano a su propia suerte—, descalzo, durmiendo en el suelo, acechante, cazador, envenenador, sofista, hechicero, justamente como los comediógrafos se burlaban del propio Sócrates en las Dionisias[25]. Y estas cosas no las decía en las

---

el tragediógrafo Agatón, cf. PLATÓN, *Banquete* 198b ss. Fedro es protagonista del diálogo platónico homónimo y participa en el *Banquete*. Sobre Lisis, cf. PLATÓN, *Lisis* 204d ss. Finalmente, sobre Cármides, cf. PLATÓN, *Cármides* 153d ss., *Teages* 128d; JENOFONTE, *Banquete* VIII 2.

[20] Cf. PLATÓN, *Cármides* 155d; *Banquete* 215e. Con la descripción de los *symptomata amoris* que provoca la contemplación de los amados se anticipa la comparación de Sócrates con Safo (cf. fr. 31 L.-P. e *infra*, § 9).

[21] Cf. ESQUINES DE ESFETO, fr. 53, 20 ss. GIANN.

[22] Autólico fue el atleta vencedor del pancracio en 422 a. C. Su victoria se festeja en un banquete sufragado por el adinerado Calias y descrito por Jenofonte; cf. *Banquete* I 9. ÉUPOLIS dirigió sus burlas contra él en la comedia titulada *Autólico* (frs. 48-75 K.-A.). Murió durante el régimen de los Treinta Tiranos; cf. PLUTARCO, *Vida de Lisandro* XV 5.

[23] Cf. PLATÓN, *República* V 468b.

[24] Cf. PLATÓN, *Banquete* 203ce.

[25] Máximo se refiere a las *Nubes* de ARISTÓFANES, pero no sólo a ellas: seguramente lo había atacado anteriormente en *Los comensales*, en 429

reuniones de los griegos, pero sí en casa y en público, en los banquetes, en la Academia, en el Píreo, en un camino bajo un plátano, en el Liceo[26]. Y todo lo demás niega conocerlo, tanto las teorías sobre la virtud como las opiniones sobre los dioses, así como todo lo demás de lo que los sofistas se ufanaban, pero encarnaba el arte amatoria y decía que era experto en ella y a ella se dedicaba[27].

¿Qué quieren decir estas ingeniosidades de Sócrates, 5
sean enigmas o ironías? Que nos responda en favor de Sócrates Platón o Jenofonte o Esquines o cualquier otro de los que tienen su misma voz. Pues, en efecto, me admira y sorprende que expulsara los versos de Homero de su maravillosa república y de la crianza de los jóvenes junto con el propio Homero, tras coronar al poeta y ungirlo de mirra[28], imputándole la franqueza de sus versos, porque presenta a Zeus uniéndose a Hera en el Ida, mientras los cubría una nube sobrenatural[29], la relación amorosa de Ares y Afrodita y las ataduras de Hefesto[30], los dioses bebiendo y riendo

---

a. C., y sabemos también de las burlas que le dirigió Éupolis (fr. 386 K.-A.). *Vid.*, al respecto F. Scognamillo, *L'arte erotica*, págs. 74-75.

[26] Son diferentes ambientaciones de algunos diálogos: *Lisis* tiene lugar en una palestra cercana a la Academia, cuando Sócrates se dirige al Liceo; el *Banquete*, en un simposio en casa del tragediógrafo Agatón; en el Pireo, la *República*, en un camino, las *Leyes*, bajo un plátano junto al Iliso, el *Fedro*, y en el Liceo, *Eutidemo*, por ejemplo.

[27] Cf. *e.g.* Platón, *Banquete* 177c, *Teages* 128b.

[28] Cf. Platón, *República* II 377a ss., III 398a, pasaje imitado por Dión de Prusa, *Discursos* LIII 5; Elio Arístides, *Discursos* III 326, 8-11 Dindorf.

[29] Cf. *Ilíada* XIV 292-353; Platón, *República* III 390bc.

[30] En *Odisea* VIII 266-366, el aedo Demódoco cuenta cómo Hefesto sorprendió a su adúltera esposa Afrodita con Ares, dios de la guerra, e ideó un mecanismo para atraparlos en el lecho y convertirlos en objeto de escarnio ante todos los dioses. Cf. Platón, *República* III 390c.

con una risa inextinguible[31], Apolo escapando y Aquiles persiguiéndolo[32],

él, que era mortal, a un dios inmortal[33],

y dioses lamentándose:

¡Ay de mí! Que a Sarpedón, de los hombres el más amado...[34],

dice Zeus; y a continuación, de nuevo,

¡Ay de mí, cobarde! ¡Ay de mí, desdichada madre del mejor![35],

dice Tetis; y todos los demás relatos que, además de éstos, Homero dio a entender veladamente y Sócrates censuró[36]. Pero, ciertamente, el propio Sócrates, el amante de la sabiduría, superior a la pobreza, enemigo del placer y amigo de la verdad, entremezcló con sus charlas tan escurridizos y peligrosos discursos que los sentidos velados de Homero, comparados con sus discursos, quedan muy lejos de la imputación. Pues, por ejemplo, quien escucha semejantes afirmaciones sobre Zeus, Apolo, Tetis y Hefesto adivina que una cosa es lo que se dice, pero otra lo que se quiere decir; deja lo placentero para el oído, comparte la tarea con el poeta, se eleva con él con su imaginación y modela con él el re-

---

[31] Cf. *Ilíada* I 597 ss.; PLATÓN, *República* III 389ab. Para la «risa inextinguible», cf. *Odisea* VIII 326, XX 346.

[32] Cf. *Ilíada* XXI 599-XXII 20; PLATÓN, *República* III 391a.

[33] *Ilíada* XXII 9.

[34] *Ilíada* XVI 433; cf. PLATÓN, *República* III 388bc.

[35] *Ilíada* XVIII 54; cf. PLATÓN, *ibid.*

[36] Sobre el intento de conciliación de Homero y Sócrates, cf. MÁXIMO, XVII.

lato, desconfiando y gozando a un tiempo de la licencia de la mitología[37]. Pero Sócrates, afamado en honor a su veracidad, es más peligroso en lo que nos quiere decir por la confianza que merecen sus relatos, por lo poderoso de su imitación y por lo incongruente de sus actos. Pues en nada se parecía el Sócrates enamorado al casto, ni el impresionado por los jóvenes hermosos al que refutaba a los insensatos, el que rivalizaba con Lisias en cuestiones amorosas[38], el que se arrima a Critobulo[39], el que se presenta *de la cacería de la belleza de Alcibíades*[40], el que queda sobrecogido ante Cármides[41]. ¿Cómo va esto a asemejarse a la vida filosófica? Nada que ver con su franqueza ante el vulgo ni con su libertad ante los tiranos[42], con su actuación destacada en Delio[43] ni con su desprecio de los jueces, con su marcha a la prisión ni con su preparación para la muerte[44]. Nada más lejos. Si todo eso es verdad, merece el silencio; pero si mediante palabras vergonzosas quiere significar acciones hermosas, el asunto es tremendo y peligroso, pues poner lo hermoso debajo de lo feo y exponer lo beneficioso mediante lo nocivo es acción propia no de quien quiere beneficiar —pues lo beneficioso queda invisible—, sino perjudicar —pues esto es accesible—. Estas cosas son, en mi opinión, las que dirían

---

[37] Cf. MÁXIMO, IV 2 ss. y XVII 4.

[38] Cf. PLATÓN, *Fedro* 227a s.

[39] Cf. JENOFONTE, *Banquete* IV 28.

[40] Cita libre de PLATÓN, *Protágoras* 309a; cf. PLUTARCO, *Vida de Alcibíades* VI 1.

[41] Cf. PLATÓN, *Cármides* 154b s.

[42] Cf. PLATÓN, *Apología* 32cd; JENOFONTE, *Recuerdos* IV 6, 12.

[43] Cf. PLATÓN, *Laques* 181b.

[44] Cf. *e.g.* PLATÓN, *Apología, Critón, Fedón.*

Trasímaco o Calias[45] o Polo o cualquier otro contrincante de la filosofía de Sócrates.

6 Ea, pues, socorramos al argumento y no parloteemos en vano[46]. Ciertamente, me da la impresión de que eso quiero, pero mi poder es menor, y hace falta querer y poder por igual. Pues bien, actuemos así: ⟨demos⟩[47] al argumento la misma licencia que quienes se ven en el trance de ser denunciados ante los tribunales: no se defienden sólo del hecho en sí por el que tuvo lugar la denuncia, sino que sutilmente vuelven la acusación contra otros más distinguidos y van aminorando su parte mediante su asociación con ellos. Así pues, también nosotros, por el momento, pospondremos un poco el analizar, a propósito de Sócrates, si hizo bien o no[48] y hablaremos del siguiente modo a aquellos terribles acusadores: «Nos parece, ¡oh, ciudadanos!, que sois acusadores más inusuales que Ánito y Meleto[49]. Cuando éstos decían en el escrito de acusación que Sócrates cometía una ilegalidad y corrompía a los jóvenes[50], decían que Sócrates cometía una ilegalidad porque Critias se convirtió en tirano, porque Alcibíades fue convicto de ultraje[51], porque hace

---

[45] Puede que el nombre de Calias esté corrupto y oculte el de Calicles, severo contrincante de Sócrates al final del *Gorgias*, como propuso Markland y acepta Koniaris; cf. EPICTETO, *Diatribas* IV 5, 3 y MÁXIMO, XXVI 5.

[46] *Kená*, «en vano», es corrección de Reiske y Markland a partir de *hikaná* (R). Hernández Muñoz propone un error de copia que encubriría *kainá*, con el cual el sentido sería: «no parloteemos con afán de novedad».

[47] Suplemento de Trapp.

[48] Es, justamente, el tema de la *Disertación* III de Máximo.

[49] Cf. PLATÓN, *Apología* 18bc, y MÁXIMO, III. Como en la *Apología* platónica, Máximo construye la defensa de Sócrates en dos momentos, rebatiendo sucesivamente a los acusadores antiguos y a los modernos.

[50] Cf. PLATÓN, *ibid.* 24b.

[51] Sobre estos dos malos discípulos de Sócrates, cf. JENOFONTE, *Recuerdos* I 2, 12; MÁXIMO, I 9 y la introducción a la *Disertación* III.

fuerte el discurso débil[52] y porque jura por el plátano y por el perro[53]. Pero de las actividades amorosas de Sócrates incluso esos terribles sicofantas se mantuvieron al margen. No, ni siquiera Aristófanes, el más terrible de sus acusadores, escarneció el amor de Sócrates cuando hizo burla de las actividades de Sócrates en las Dionisias[54], y ello a pesar de llamarlo pobre, charlatán y sofista y cualquier cosa antes que mal amante. Pues el asunto no era, al parecer, reprensible ni para los sicofantas ni para los cómicos».

Por eso salió absuelto del teatro de los atenienses y del 7
tribunal de justicia. Contra estos acusadores actuales —ya que no son menos combativos que aquéllos— pugnemos, en primer lugar, sobre este punto: que la ocupación amorosa no es exclusiva de Sócrates, sino mucho más antigua. Y presentemos como testigo al propio Sócrates, que elogia y admira la actividad, pero niega que el hallazgo sea suyo[55]. Pues cuando Fedro de Mirrinunte le hizo una recitación del discurso amatorio elaborado por Lisias, hijo de Céfalo[56], dijo que no se admiraba de que tuviera el pecho colmado, cual tinaja, de corrientes ajenas, «sea de la bella Safo —así se

---

[52] Cf. Platón, *Apología* 18b s., 19b s.

[53] Por el plátano, en *Fedro* 236ce; por el perro, en *Gorgias* 461a, 466c, 482b, *Apología* 21e, etc.

[54] Referencia a las *Nubes* de Aristófanes. El ataque al maestro causó un enorme impacto en los discípulos de Sócrates, que trataron de contrarrestar la comedia con sus diálogos. Sin embargo, Segoloni, (*Socrate a banchetto* [*cit. supra,* nota 11], págs. 140-148) entiende la exaltación de la castidad de Sócrates al final del *Banquete* como una contestación a los *Comensales* de Aristófanes, donde la *katapygosýnē* era un rasgo distintivo de la escuela de un mal maestro, muy probablemente Sócrates.

[55] Creemos con Trapp que la corrección *exarnoúmenon* (Davies) da mejor sentido que el *auxanómenon* del manuscrito R, defendido por F. Scognamillo, *L'arte erotica,* pág. 95.

[56] Es el primero de los tres discursos recitados en el *Fedro* platónico; cf. 230e ss.

complace en llamarla por la belleza de sus canciones, aunque ella fuera baja y atezada[57]— o bien —continúa— de Anacreonte el sabio»[58]. El discurso del *Banquete* en alabanza del amor lo atribuye a una mujer de Mantinea[59], pero, ya fuera de Mantinea ya de Lesbos la madre del discurso, en cualquier caso los discursos amatorios de Sócrates no son de su exclusividad ni de él el primero. Así pues, examinemos cómo se originan, empezando por Homero.

8 Éste me parece a mí que, siendo como era el que de más voces estaba dotado y el más diestro en narrar lo innoble a la vez que lo hermoso, con el fin de obtener éste y rehuir aquél, enseñaba de un modo especialmente sencillo y arcaico las restantes cosas: curar, guiar un carro y disponer un ejército, exhortando a que el caballo de la izquierda pase casi rozándose en la meta[60], dando a los extenuados la poción de vino pramnio[61], disponiendo a los cobardes en medio de los valientes y separando a los jinetes de los soldados de infantería[62] —la verdad es que estas ingeniosidades se harían acreedoras de la risa de los actuales estrategas[63], médicos y aurigas—. Sin embargo, todo lo del amor lo expone de forma detallada: hechos, edades, tipos y pasiones, las hermosas, las vergonzosas, el amor prudente, el incontinente, el

[57] Las noticias sobre la fealdad de Safo, aunque relativamente antiguas (cf. *e.g.* la *Vida de Safo* del *Pap. Oxy.* 1800, fr. 1; escolio a LUCIANO, *Las imágenes* 18), no parecen tener ninguna base histórica.

[58] PLATÓN, *Fedro* 235c.

[59] Diotima; cf. la nota 17 a XVIII 4.

[60] Cf. *Ilíada* XXIII 306-348, donde se lee este consejo que Néstor da a su hijo Antíloco (v. 338) para que venza en la carrera de carros en honor de Patroclo; PLATÓN, *Ión* 537ab.

[61] Cf. *Ilíada* XI 638-641; PLATÓN, *Ión* 538bc.

[62] Cf. *Ilíada* IV 293-300; DIÓN DE PRUSA, *Discursos* LVI 8; MÁXIMO, X 6.

[63] Cf., por ejemplo, PLATÓN, *Ión* 540d ss.

justo, el abusivo, el enloquecido, el sosegado, y entre tales ya no hay artesano arcaico sino diestro,

cuales son ahora los mortales[64].

Por ejemplo, al comienzo del relato hay dos amantes en liza por una cautiva[65], el uno, osado y enloquecido, el otro, pacífico y sensible; el uno tiene los ojos enardecidos y a todos escarnece y amenaza[66]; el otro se retira con tranquilidad, llora recostado, es presa de la turbación y afirma que va a marcharse, pero no se marchará[67]. Otra imagen del amor incontinente: para él Alejandro era tal como para retirarse de la batalla al tálamo y asemejarse constantemente a un adúltero[68]. Hay en él también un amor justo, igual por ambas partes, como ⟨el⟩ de Andrómaca y Héctor: la una llama al esposo padre, hermano, amante y todos los nombres más afectuosos; él dice que ni siquiera su madre le preocupa tanto como ella[69]. Mostró también el amor terreno en las figuras de Hera y Zeus[70], el insolente en las de los preten-

---

[64] *Ilíada* V 304, XII 383, 449, XX 287.

[65] Es la causa de la cólera de Aquiles en la *Ilíada:* Agamenón, forzado a devolver a su concubina, Criseida, se queda con la de Aquiles, Briseida. Cf. MÁXIMO, VIII 5 y XXVI 5.

[66] Agamenón llama a Calcante «adivino de males» (*Ilíada* I 101) y amenaza con quitar a otro guerrero su parte de botín si no recibe de inmediato una compensación por la pérdida de su concubina (I 135-139). Tras la discusión con Aquiles, «ardía de cólera» (I 247; cf. I 104).

[67] Amenaza con marcharse en *Ilíada* I 169-171; se retira a llorar en I 348-350.

[68] Cf. *Ilíada* III 380 ss.

[69] El canto VI de la *Ilíada* contiene la famosa «Despedida de Héctor y Andrómaca». Para las palabras de Andrómaca, cf. VI 429-430; para las de Héctor, VI 450-455.

[70] Cf. *Ilíada* XIV 152-353.

dientes[71], el hechicero en la de Calipso[72], el mágico en la de Circe[73] y el valeroso en la de Patroclo, que se adquiere con esfuerzo y tiempo y progresa hasta la muerte, entre dos jóvenes hermosos y recatados, siendo uno el que educa y otro el que aprende[74]. El uno está afligido, el otro lo consuela[75]; el uno canta, el otro escucha[76]. Muestra de amor fue también el hecho de que llorara[77] cuando quería obtener el permiso para el combate, en la idea de que su amante no consentiría, pero éste lo deja partir y lo engalana con sus propias armas, se llena de espanto cuando aquél se demora[78] y, cuando muere, ansía morir[79] y depone su enojo[80]. De amante son también los ensueños, los sueños[81], las lágrimas y el postrer regalo de la cabellera al que está siendo ya enterrado[82]. Hasta aquí los relatos amorosos de Homero.

---

[71] Se refiere a los pretendientes de Penélope.

[72] Cf. *Odisea* I 14-15, V 55 ss.

[73] Cf. *Odisea* X 135 ss.

[74] Cf. *Ilíada* XI 785-789; PLATÓN, *Banquete* 179d-180b (habla Fedro). Por su parte, Sócrates en JENOFONTE, *Banquete* VIII 31, niega que en Homero pueda hablarse de otra cosa que de camaradería. Fue ESQUILO en su tragedia titulada *Los Mirmidones* (frs. 131-142 RADT) quien tradujo la relación de camaradería en amor, asignando el papel activo de la relación al joven Aquiles. Cf. PLUTARCO, *Erótico* 761d y PS. LUCIANO, *Amores* 54. *Vid.* SZARMACH, *Maximos*, pág. 76; F. SCOGNAMILLO, *L'arte erotica*, págs. 102-103.

[75] Cf. *Ilíada* XVI 1 ss., donde Aquiles consuela a Patroclo.

[76] Cf. *Ilíada* IX 185-191.

[77] Quien llora es Patroclo. Cf. *Ilíada* XVI 1 ss., 64, 130 ss.

[78] Cf. *Ilíada* XVIII 6-14.

[79] Cf. *Ilíada* XVIII 98 ss.; PLATÓN, *Banquete* 179e; PS. LUCIANO, *Amores* 46.

[80] Cf. *Ilíada* XIX 56 ss.

[81] Cf. *Ilíada* XXIII 62 ss., donde el fantasma de Patroclo se aparece en sueños a Aquiles.

[82] Cf. *Ilíada* XXIII 140-153.

En Hesíodo, ¿qué cantan las Musas sino amores de mujeres y amores de hombres y de ríos, reyes y plantas[83]? El amor de Arquíloco, por ser abusador, lo mando a paseo[84]. Pero el de la Lesbia —si hay que comparar lo más antiguo con lo más reciente—, ¿qué podría ser sino lo mismo que el arte amatoria de Sócrates? Me parece que una y otro cultivaron una peculiar amistad, la una de mujeres, el otro de varones. En efecto, decían amar a muchos y consumirse por todas las bellezas. Lo que para aquél fueron Alcibíades, Cármides y Fedro, eso fueron para la Lesbia Girina, Atis ⟨y⟩ Anactoria[85], y lo que para Sócrates fueron sus rivales de profesión Pródico, Gorgias, Trasímaco y Protágoras, eso fueron para Safo Gorgo y Andrómeda[86]. A éstas unas veces las censura, otras las refuta y les dirige aquellas mismas ironías de Sócrates: 9

¡Bienvenido, Ión![87],

dice Sócrates;

Muy bienvenida sea por mí
la hija de Polianacte[88],

---

[83] Referencia al *Catálogo de las mujeres* de Hesíodo (= test. 3 M.-W.); cf. Máximo, XXXV 1.

[84] Arquíloco se describía en sus poesías perpetrando escandalosas aventuras de naturaleza sexual, como la seducción de la hermana de su antigua prometida; cf. fr. 196a West y el severísimo juicio de Critias, fr. 44 D.-K..

[85] Cf. Safo, frs. 8, 3; 49, 1; 90(10a), 15; 96, 16; 131, 1 (Atis) y 16 L.-P. (Anactoria).

[86] Cf. Safo, frs. 144, 2; 213, 3 (Gorgo); 68a, 5; 131, 2; 133, 1 L.-P. (Andrómeda).

[87] Platón, *Ión* 530a.

[88] Safo, fr. 155 L.-P., dirigido a Gorgo o a Andrómeda. Hay un juego de palabras en Máximo: el verbo *chaírein* se usa tanto para saludar a alguien como para mostrar el agrado que produce una persona.

dice Safo. Dice Sócrates que no se acercó a Alcibíades, aunque lo amaba desde hacía mucho tiempo, antes de considerarlo apto para los razonamientos[89]:

Me parecías una niña pequeña y sin gracejo[90],

dice Safo. Ridiculiza el ademán y la manera pretenciosa de recostarse:

¿quién es ésa, la que lleva puestas ropas de aldeana[91]?

Dice Diotima a Sócrates que el amor no es un niño, sino un «acompañante y servidor de Afrodita»[92]; y también dice Afrodita en un canto de Safo:

Mi servidor Amor y tú[93].

Diotima dice que el amor florece con la prosperidad y muere con la escasez[94]. Eso mismo captó aquélla y lo llamó *agridulce y dador de dolores*[95]. Al amor Sócrates lo llama *sofista;* Safo, *urdidor de palabras*[96]. Él delira por Fedro bajo el efecto del amor[97], mientras que a ella

---

[89] Cf. PLATÓN, *Alcibíades I*, 103a-105e. Puede que esta relación se desarrollara en el *Alcibíades* de ESQUINES DE ESFETO.

[90] SAFO, fr. 49, 2 L.-P., dirigido a Atis por una traición amorosa o, más probablemente, al recordar la hermosa mujer en que se ha convertido la niña desgarbada de otros tiempos; cf. F. SCOGNAMILLO, *L'arte erotica,* págs. 106-107, con bibliografía.

[91] SAFO, fr. 57, 1-2 L.-P., dirigido a Andrómeda; cf. la descripción de Pródico en PLATÓN, *Protágoras* 315c-316a.

[92] PLATÓN, *Banquete* 203e.

[93] SAFO, fr. 159 L.-P.

[94] PLATÓN, *Banquete* 203de.

[95] SAFO, frs. 130 y 172 L.-P., respectivamente.

[96] PLATÓN, *Banquete* 203d y SAFO, fr. 188 L.-P., respectivamente.

[97] Cf. PLATÓN, *Fedro* 253a.

el amor sacude
las mientes cual viento que se abate sobre las encinas del monte[98].

Él se enoja con Jantipa cuando se lamenta por su muerte[99] y ella, con su hija:

No debe †en casa† de siervos de las Musas
durar el duelo; para nosotras eso no es correcto[100].

El arte del sabio de Teos es del mismo carácter y el mismo tipo. En efecto, ama a todos los mozos hermosos y a todos los alaba; rebosan sus canciones de la cabellera de Esmerdis, los ojos de Cleobulo y la lozanía de Batilo[101]. Pero mira[102] también en ellas el recato:

Deseo compartir tu juventud,

dice,

pues me agrada el carácter que tienes[103].

Y, de nuevo, dice que para el amor las acciones justas son hermosas[104]. E inmediatamente, en otro pasaje, llegó incluso a desvelar su arte:

---

[98] SAFO, fr. 47 L.-P.
[99] Cf. PLATÓN, *Fedón* 60a.
[100] SAFO, fr. 150 L.-P.
[101] Cf. ANACREONTE, frs. 357, 359, 366 PAGE.
[102] *Hóra* (imperativo) por *horâis* (indicativo) es corrección de Davies.
[103] ANACREONTE, fr. 402a PAGE. Nos separamos de él, siguiendo a GENTILI, en la consideración de que la cita no alberga ninguna corrupción.
[104] ANACREONTE, fr. 402b PAGE.

Por mis palabras los jóvenes podrían amarme,
pues mi canción tiene encanto y sé decir cosas
encantadoras[105].

Eso mismo era lo que Alcibíades decía de Sócrates, comparando su encanto con los sones de la flauta de Olimpo y de Marsias[106]. ¿Quién, ¡oh, dioses!, podría dirigir reproches a un amante así, salvo Timarco[107]?

---

[105] ANACREONTE, fr. 402c PAGE.

[106] Cf. PLATÓN, *Banquete* 215c.

[107] En 346 a.C. Timarco, con Demóstenes, acusó de haberse prostituido a Esquines, partidario de la paz con Macedonia. El orador rebatió la acusación en su discurso *Contra Timarco*.

XIX

SIGUE SOBRE EL AMOR, II

INTRODUCCIÓN[1]

Esta conferencia, continuación de la anterior, desarrolla la técnica amorosa de Sócrates, que en apariencia puede confundirse con la de los malos amantes. El objetivo es, sin embargo, distinto: él corre detrás de los jóvenes no para gozar de ellos, sino para protegerlos. La distinción permite una comparación de los dos tipos de amantes y conduce al *exemplum* final de la continencia de Agesilao.

SINOPSIS

Símil introductorio: el discurso sobre el amor es un camino junto a un precipicio: amar mal supone caerse (1).

Sócrates trató de salvar a los jóvenes de los malos amantes.

Fábula del pastor y el cocinero (2).

Sócrates perseguía a los jóvenes no para corromperlos, como los amantes inicuos, sino para salvarlos.

[1] Discusiones: PUIGGALI, *Études*, págs. 386-399; SZARMACH, *Maximos*, págs. 78-80; TRAPP, *Maximus*, págs. 156-159 y 169-174.

Diferencias entre Sócrates y los falsos amantes.

Sócrates amaba el alma, no el cuerpo.

Símiles: un río que atraviesa un prado, el sol que se eleva sobre las montañas.

Sócrates como modelo de amante humanitario, que no procura penalidades a los seres a su cuidado (3).

Sócrates ve la belleza de un modo diferente.

Ejemplos: la espada para el valiente y el verdugo, Penélope para Odiseo y Eurímaco, el sol para Pitágoras y Anaxágoras, la virtud para Sócrates y Epicuro, un cuerpo hermoso para Sócrates y Clístenes.

Comparación entre el amor del filósofo y el del hombre vicioso (4).

Ejemplo final: la contención de Agesilao (5).

Contraste entre Agesilao y Leónidas.

Contraste entre la hazaña amorosa de Agesilao y sus hazañas físicas.

SIGUE SOBRE EL AMOR, II

1 Retomemos de nuevo los discursos sobre el amor como el inicio de un largo camino y, tras un descanso, avancemos hacia el final, invocando como guías del camino a Hermes el Elocuente[1], a Persuasión, a las Gracias y al propio Amor. El riesgo no es pequeño ni sobre asuntos cualesquiera, pues paralelo al camino del discurso sobre el amor corre un profundo precipicio y hace falta, una de dos, o amar bien y avanzar con seguridad o, desviándonos del camino, amar mal y caernos por el precipicio[2]. Esto último fue, precisamente, lo que causó temor al famoso Sócrates, cuando descubrió que esta afección cobraba vigor en toda Grecia y muy especialmente en Atenas, y que todo estaba lleno de amantes inicuos y mozos burlados. Aunque sintió lástima tanto por una grey de la pasión como por la otra, no podía poner fin al abuso por ley —pues no era Licurgo ni Solón ni Clístenes ni cualquier otro de los griegos a los que se confió la potestad de gobernar— ni forzarlos a lo mejor mediante

[1] Hermes, por sus dotes verbales, era el patrón de los oradores; cf., *e.g.*, Luciano, *Apología* 2, *El sueño* 2, *El pseudosofista* 24; Juliano, *Discursos* IV 132a.

[2] Para la imagen del precipicio, cf. Máximo, I 3.

su autoridad —pues para ello hubiera hecho falta Heracles, Teseo o cualquier otro forzudo amonestador— ni persuadirlos mediante el razonamiento —pues el deseo aguijador que lleva al borde de la locura no es cosa que atienda a razones—. En tal circunstancia Sócrates no fue capaz de hacer caso omiso de jóvenes y muchachos[3] ni cejó en su empeño de salvarlos, sino que concibió la siguiente guía de formación voluntaria.

2 Lo explicaré inventando una historia al modo de las fábulas del frigio[4]. Un pastor y un cocinero recorrían ambos el mismo camino. Al ver un cordero de buena crianza descarriado del rebaño y rezagado de los que con él pastaban, se abalanzaron ambos sobre él. Por aquel entonces también los animales hablaban como los hombres. Pregunta el cordero a qué se dedicaba cada uno de ellos como para querer capturarlo y llevárselo. Cuando supo la verdad, el arte de ambos, él mismo se dirige y se confía al pastor: «Pues tú —dirigiéndose al cocinero— eres un verdugo y asesino del rebaño de corderos, mientras que a éste le bastará con que nos vaya bien». Si quieres, compara, conforme al cuento, a los amantes de los que hablábamos con una multitud de cocineros, a Sócrates, con un único pastor y a los muchachos atenienses, con las criaturas descarriadas, que verdaderamente usan de la misma voz, sin necesidad de la licencia del cuento. ¿Qué haría ese pastor al ver a verdugos que pretenden conseguir la belleza de los muchachos y se lanzan a la carrera en pos de ella? ¿Lo soportará y, manteniendo la calma, se quedará impasible? En tal caso sería más asesino que los propios verdugos. Por tanto, echará a correr y participará en la carrera, y los perseguirá con aquéllos, pero no con la misma in-

[3] Es decir, de los amantes y los amados.

[4] Esopo. El procedimiento de inventar fábulas se repite en MÁXIMO, XV 5, XXXII 1 y XXXVI 1.

tención. Y de quienes desconocen su arte y la razón de la carrera, cualquiera que lo vea creerá justamente esto, que también él corre para corromperlos. Pero si aguarda hasta la conclusión, alabará al corredor e imitará su empeño, admirará al cazador y tendrá a la presa por afortunada. Por eso también Sócrates decía amar, y amar a todos[5], y participaba en la carrera y perseguía a los mozos hermosos, se anticipaba a los amantes rivales e interceptaba a los verdugos. En efecto, estaba mejor preparado que ellos para las fatigas, era más diestro en el amor y más certero al capturar. Y es muy razonable: para los demás 'amor' era un nombre del deseo errabundo entre los placeres[6]; su principio, la flor del cuerpo, que llega a los ojos y a través de ellos fluye hasta el alma, pues los ojos son caminos de la belleza[7]. Para Sócrates, en cambio, el amor era semejante en su empeño a los otros, pero distinto en cuanto al deseo, más recatado en cuanto al placer y más certero en cuanto a la virtud; su principio, la flor del alma, que se trasluce en el cuerpo[8]. Del mismo modo puedes captar la belleza de un río que corre a través de un prado: hermosas son las flores que hay a su vera, pero resplandecen a la vista por la acción del agua[9]. Este poder tiene también la flor del alma cuando se implanta en un cuerpo hermoso: resplandece por la acción de éste, destella y se trasluce. Y la belleza del cuerpo no es sino la flor de la virtud venidera, como si fuera un preludio de una belleza

---

[5] Cf. Platón, *Fedro* 210b.

[6] Cf. Platón, *ibid.* 237d.

[7] Cf. Platón, *ibid.* 250b ss.; *Crátilo* 420ab.

[8] La inclinación de Sócrates a la belleza del alma está bien atestiguada: cf. Platón, *Banquete* 210bc; Jenofonte, *Banquete* VIII 12 y 36; Luciano, *Subasta de vidas* 15. Ecos de esta idea se leen en Plutarco, *Erótico* 750d, y Ps. Luciano, *Erótico* 23-24.

[9] Cf. Plutarco, *Erótico* 765b.

más madura[10]. Del mismo modo que el resplandor del sol se alza primero sobre *las cimas de las montañas, espectáculo* querido a los ojos por la esperanza de lo que ha de venir, así también una especie de belleza del alma esplendente se alza primero sobre las superficies de los cuerpos, espectáculo querido para los filósofos por la esperanza del porvenir.

3 Pero mientras que un tesalio apreciará a su potrillo, un egipcio a su novilla y un espartano a su perro[11], el humanitario, que aprecia y gusta de alimentar a ese otro animal[12], no es como el labriego egipcio, el jinete tesalio o el cazador laconio, pues el cuidado de éstos[13] procura fatigas a los animales. Por su parte, el amante humanitario cuida a su amado para la comunidad en la virtud[14], y lo cuida tras seleccionar a los más idóneos, y los idóneos con vistas a la virtud son los más hermosos. Y la belleza, por más que sea una sola, de un modo se muestra a los ojos viciosos y de otro, a los amantes legítimos. En efecto, la espada, por más que sea una sola, de un modo se muestra al excelente y de otro al verdugo. A Penélope la ve de un modo Odiseo y de otro Eurímaco[15]; y el sol, de un modo lo ve Pitágoras y de otro Anaxágoras: Pitágoras, como un dios, y Anaxágoras, como una roca[16]. Y la virtud, de un modo la persigue Sócrates y de otro Epicuro: Sócrates, como amante de la felicidad,

---

[10] Cf. Jenofonte, *Recuerdos* IV 1, 2.

[11] Cf. Plutarco, *Tratado del amor* 767a; Máximo, XL 6.

[12] El hombre.

[13] Hobein propuso en este punto una laguna, aceptada por Trapp, en la que se desarrollaría el contraste entre quienes cuidan a sus animales para beneficio propio y fatigas ajenas y el amante humanitario, del que Máximo habla a continuación. A nuestro juicio, no es estrictamente necesaria. Cf. Plutarco, *Erótico* 776a.

[14] Cf. Luciano, *Amores* 23; Plutarco, *Erótico* 752a.

[15] Cabecilla de los pretendientes de Penélope; cf. Máximo, XIV 4.

[16] Cf. Diógenes Laercio, VIII 27 (Pitágoras) y II 8 (Anaxágoras).

Epicuro, ⟨como amante⟩ del placer. Así también un cuerpo hermoso lo persigue de un modo Sócrates y de otro Clístenes[17]: Sócrates, como amante de la virtud, y Clístenes, como amante del placer.

De modo que, cuando oigas que el filósofo ama y que 4
ama también el hombre vicioso, no apliques al hecho un solo nombre[18]. El uno aguijonea furiosamente al placer, el otro ama la belleza. El uno enferma sin quererlo, el otro ama de buena gana. El uno ama al amado por su bien, el otro, para perdición de ambos. Resultado de aquel amor es la virtud, resultado de este amor es el abuso. La amistad es la finalidad de aquel amor, y la inquina, la finalidad de éste. Gratuito es aquel amor, y éste, amor venal. Aquel amor es encomiable, reprobable éste; aquél es griego, éste, bárbaro; aquél, viril, éste, afeminado; aquél, estable, éste, volátil. El hombre que ama con aquel amor es amigo de los dioses, amigo de la ley, lleno de vergüenza, lleno de franqueza; de día rodea al amado de cuidados y se enorgullece de su amor, en el gimnasio traba lucha con él, corre con él en la carrera y caza con él en la cacería; en la guerra comparte su excelencia y en la bonanza comparte su buena fortuna y, cuando muere, comparte su muerte y ninguna necesidad tiene para estar con él ni de la noche ni de los sitios solitarios. Por el contrario, el otro amante es odioso a los dioses, pues comete faltas contra ellos; también es enemigo de la ley, pues la transgrede; falto de arrojo, desesperado, carente de vergüenza, amigo de la soledad, la noche y los escondrijos, pues no querría

[17] Ciudadano ateniense, famoso por las bromas que los comediógrafos hacían de su tendencia homosexual; cf. Aristófanes, *Nubes* 355 y el escolio al pasaje.

[18] Se confrontan las concepciones amorosas de Lisias (cf. Platón, *Fedro* 238d-241d), Fedro y Pausanias en el *Banquete*; cf. Trapp, *Maximus*, pág. 172 nota 13.

que se le viera pasando el día con su amado, evitando el sol, persiguiendo la noche y

la bruma,
que no es amiga de los pastores, pero para el ladrón[19]

es buena. El uno se asemeja a un pastor, el otro se asemeja a un ladrón y se precia de pasar inadvertido: sabe el mal que hace, pero, aun a sabiendas, se deja arrastrar por el placer. Pues, en efecto, entre los sembrados el labrador avanza con cuidado, mientras que el ladrón se abate sobre ellos y coge los frutos, daña y destroza[20].

5 ¿Ves un cuerpo floreciente y con fruto en su interior[21]? No lo ensucies, no lo manches, no toques su flor; alábalo, como en otro tiempo un viajero a una planta:

Así se alzaba un joven retoño de palmera
que contemplé a la vera del altar de Apolo[22].

Abstente de la planta de Apolo y de Zeus, aguarda los frutos y ganarás un amor más justo. No es tarea dificultosa, pues no es exclusiva de Sócrates ni exclusiva del filósofo. Ya un hombre de Esparta[23], no formado en el Liceo ni ejercitado en la Academia ni instruido en la filosofía, cuando se encontró un muchacho bárbaro, pero de extremada belleza y en la flor de su juventud, se enamoró de él —¿cómo no?—, pero no pasó más allá de sus ojos. Más aprecio a Agesilao por su excelencia que a Leónidas por su †combatividad†, pues más

---

[19] *Ilíada* III 10-11.

[20] Cf. Máximo, XX 9, XXI 8, XXV 4-5.

[21] Cf. Platón, *Fedro* 276e; Máximo, XXV 4-5.

[22] *Odisea* VI 162-163. Aceptamos con Koniaris la forma verbal simple *enóēsa* frente a la corrección del manuscrito *eisenóēsa*, que adopta Trapp.

[23] Se trata de Agesilao; cf. Jenofonte, *Agesilao* V 4-5.

difícil de combatir era el amor que el bárbaro[24] y las heridas del amor hieren más que las de cadusios y medos. Por eso Jerjes cruzó cuando Leónidas yacía muerto y pasó al otro lado de las Puertas[25], mientras que, cuando a Agesilao le avanzó el amor hasta los ojos, allí lo detuvo, a las puertas del alma. Mayor es la hazaña: le concedo el primer premio. Por esta acción alabo más a Agesilao que cuando persigue a Tisafernes, vence a los tebanos o aguanta los azotes[26]: éstas fueron obras de una formación y una educación del cuerpo, mientras que aquéllas, obras de un alma verdaderamente ejercitada y azotada.

---

[24] Jerjes.

[25] Las Termópilas, en Tesalia.

[26] Cf. JENOFONTE, *Agesilao* I 6-38 (sobre Tisafernes), II 6-16 (sobre Tebas). Los espartanos tenían la costumbre de azotar a los jóvenes para que aprendieran a resistir, cf. PLUTARCO, *Máximas de espartanos* 239cd; PAUSANIAS, *Descripción de Grecia* III 16, 10-11.

XX

SIGUE SOBRE EL ARTE AMATORIA DE SÓCRATES, III

INTRODUCCIÓN[1]

Como las disertaciones precedentes, esta tercera dedicada al amor socrático continúa la estrategia de distinguir entre dos formas de amor, una virtuosa o saludable y otra viciosa o enferma, y previene del peligro de que la segunda se disfrace de la primera. El inicio de la disertación introduce ya, por medio de un ejemplo recurrente de la tópica histórica, la distinción entre amor tiránico y amor libre, siguiendo una distinción heredera de los discursos de Pausanias y Fedro en el *Banquete* platónico. Se añaden consideraciones que nos llevan a otros diálogos platónicos, como la distinción entre artes y seducciones, famosa por el *Gorgias (téchnai* y *kolákeiai,* §§ 2-3), la psicología dual, que sirve para interpretar el proceso amoroso y su efecto sobre el hombre, y la revisión de las relaciones homosexuales en las antiguas ciudades griegas, en Esparta y Creta esencialmente, que Máximo justifica sólo en la medida en que se mantienen como relaciones educativas y estéticas, pero que excluye,

[1] Discusiones: PUIGGALI, *Études,* págs. 389-390, y 392-399; SZARMACH, *Maximos,* pág. 80; TRAPP, *Maximus,* págs. 174-180.

siguiendo ideas de las *Leyes*, cuando tienen alcance sexual[2]. Es importante señalar en este punto la transformación a la que Máximo somete la idea de fecundidad, que en el *Banquete* había servido para redefinir la relación amorosa en términos nuevos. Máximo le da en este discurso un valor que podríamos llamar literal: la procreación a la que se refiere es la de la descendencia que garantiza la unión del hombre y la mujer (§ 6), cuando en el *Banquete* esta fecundidad de la prole es sólo un primer momento y queda superada por aquella que se alcanza espiritualmente. La unión sexual entre hombres es rechazada como un sacrilegio (§ 9), de modo que la espiritualización de estas relaciones es complementaria de la reivindicación de la unión matrimonial entre hombre y mujer como la única realmente legítima[3].

SINOPSIS

Los dos modos del amor (1-3).

Del joven Esmerdias se enamoraron el tirano Polícrates y el poeta Anacreonte. Cada uno representa, con sus regalos al muchacho, un tipo diferente de amor (1).

El amor de verdad sólo se da entre personas libres de todo temor (2).

Se confunde el amor con algunas prácticas vergonzosas. El amor es asunto ambiguo entre el vicio y la virtud (3).

---

[2] Cf. la disputa sobre estos dos tipos de amor en Ps. Luciano, *Amores;* Plutarco, *Erórico;* y Aquiles Tacio, *Leucipa y Clitofonte* II 35-38.

[3] M. Foucault, *Historia de la sexualidad,* vol. III: *El cuidado de sí*, México, 1987, pág. 177, deja al margen los discursos eróticos de Máximo porque, según dice, no salen de la oposición tradicional entre dos amores en el seno del amor masculino. Con todo, Foucault sólo tomaba en consideración las *Disertaciones* XVIII y XIX.

El amor como salud o enfermedad del alma (4-5).

El alma tiene dos partes, racional e irracional. Cuando el amor, que es impulso irracional, admite el control de la razón, resulta saludable; si no, es como una enfermedad (4).

Comparación con el cuerpo: los elementos que lo componen mantienen o no el equilibrio que les impone el arte o la naturaleza.

El efecto de un amor sin control es el desastre de quienes sufren esa pasión (5). Ejemplos de la tragedia.

Los amores y la razón (6-9).

El deseo natural de unión para la generación de la prole. Es la razón la que nos guía, por ser el medio que el Dios ha dado a los hombres para su conservación. También la razón precisa del impulso amoroso (6).

Historias de Alejandro y del amor incestuoso de Jerjes por Amestris (7).

La legislación (8-9).

Creta y Esparta como ejemplos de la buena regulación del amor, frente a Elea (8).

Las leyes de los locrios impiden el amor vicioso. Historia de los amantes locrios (9).

El amor por los seres bellos puede ser común si se atiene a la mirada.

Historia del rey Darío y de la profanación del sepulcro de Nitocris: no se deben buscar placeres escondidos y prohibidos.

SIGUE SOBRE EL ARTE AMATORIA DE SÓCRATES, III

Cuando Esmerdias el tracio fue capturado por los griegos, un mozo regio de porte orgulloso, fue llevado como presente a un tirano de Jonia, Polícrates de Samos. A éste le agradó mucho el presente: se enamoró Polícrates de Esmerdias y con él se enamoró también el poeta de Teos, Anacreonte[1]. Esmerdias recibió de Polícrates oro y plata y cuanto es de esperar que un muchacho hermoso reciba de un tirano enamorado; de Anacreonte, canciones y alabanzas y cuanto es de esperar de un poeta amante. Si se comparara un amor con otro, el del tirano con el del poeta, ¿cuál de los dos parecería más divino y celeste, digno de recibir el nombre de Afrodita y de ser obra de la diosa? Yo creo que el que templa las Musas y las Gracias vencería al que comporta constricción y temor. Pues el uno corresponde a un esclavo o a un mercenario, y no muy afortunado por demás, mientras que el otro, a alguien libre y griego. 1

Por lo cual me parece que entre los bárbaros no abundan los asuntos del amor. Pues donde la multitud es esclava y el 2

[1] Cf. ANACREONTE, frs. 346.14 y 366 PAGE; también SIMÓNIDES, en *Antología Palatina* VII 25, 7.

gobierno es despótico, allí queda abolido aquello que se obra por gracia del centro: la igualdad de palabra, la igualdad de honores y la comunidad de leyes. Pero el amor nada combate tanto como la constricción y el temor, y es cosa orgullosa, de fiera libertad y más libre que la misma Esparta. Pues entre los asuntos de los hombres sólo el amor, cuando surge en alguien con pureza, no se extasía ante la riqueza, no teme al tirano, no admira los palacios, no se guarda del tribunal, no rehúye la muerte[2]. No hay para él bestia temible ni fuego, precipicio, mar, espada o lazo, y hasta los apuros son para él todo recursos, lo difícil, del todo dominable, lo temible, del todo asequible, lo arduo, del todo fácil; todos los ríos, vadeables, las tormentas, totalmente transitables, las montañas, totalmente accesibles. En todo lugar está animoso, todo lo desdeña, todo lo domina[3].

De mucho valor es el amor, si es de tal calidad. Y yo, por mi parte, creo que quien tenga cabeza pediría no verse apartado jamás de él, con tal de ser libre en su amor, sin
3 miedo ni yerro. Temo, sin embargo, que no sea tal para todos sin más, sino que una cierta semejanza con una práctica vergonzosa se disfrace de una acción hermosa y, engalanada de ese parecido, consiga una apariencia semejante, pero apunte a otro fin. También, en cierto modo, el vendedor de remedios imita al médico, el sicofanta, al orador y el sofista, al filósofo. Por doquier podría encontrarse un mal adherido a un bien, mezclado con una gran dosis de apariencia, diferenciada o por la vocación, como el orador del sicofanta, o

[2] Sobre el valor político que deriva del amor, cf. el discurso de Pausanias en Platón, *Banquete* 182b-c.

[3] La descripción del Amor como rico en recursos parece deudora de la fábula que Sócrates cuenta en Platón, *Banquete* 203ce. Se han señalado también afinidades formales con Pablo, *Epístola I a los Corintios* 13, 4-7.

por el fin, como el médico del vendedor de remedios, o por la virtud, como el filósofo del sofista[4]. Vocación, virtud y finalidad son conocidas de pocos. Por tanto, cuando en actividades que son dobles y ambiguas hay semejanzas ⟨que son evidentes y desemejanzas⟩ que no son evidentes[5], necesariamente por su ignorancia quienes no pueden separar las artes, las unen en virtud de su parecido. ¿No deberíamos, entonces, juzgar también de este modo sobre el amor? Hay que considerar que se trata de un nombre común, que está en disputa entre la virtud y la maldad, sometido a la persuasión de una y otra y que, por tomar la forma de una u otra, según aquélla a la que se una, recibe el nombre de la afección que ha conseguido atraérselo.

Dado que el alma está dividida en dos, como dice la 4
doctrina de Platón[6], una de cuyas partes recibe el nombre de razón y la otra, el de pasión, necesariamente el amor, si es vicio, es pasión privada de razón; pero si es algo hermoso, una de dos: o hay que asignarlo a la razón exenta de pasión o a la pasión entreverada de razón. Pues bien, si el amor es un impulso de afecto y un apetito de lo semejante que se precipita hacia lo que le es por naturaleza semejante y a lo que desea unirse[7] —pasión será en este caso, no razón—, ha de imponerse a esa pasión la supervisión de la razón para que resulte una virtud, no una enfermedad. Pues, del modo

---

[4] Cf. PLATÓN, *Gorgias* 464b ss.

[5] Trapp sitúa en este pasaje una laguna y señala con óbelos las dos palabras siguientes. Hemos incorporado el suplemento y la conjetura de Schenkl.

[6] Para esta versión dualista del alma de Máximo —frente a la versión tripartita que encontramos en XVI 4— remitimos a PLATÓN, *Fedro* 246a ss.; cf. MÁXIMO, XXVII 6; PS.-PLUTARCO, *Sobre máximas de filósofos* 898e.

[7] En estos términos se define el amor en PLATÓN, *Lisis* 214e ss., *Fedro* 252c-253c, *Banquete* 189c-193c y *Leyes* VIII 837a.

en que, respecto de la templanza de los cuerpos, la salud es una disposición de las potencias húmedas y secas, frías y calientes, sea porque están bien mezcladas por obra del arte o porque se ajustan conforme al arte por obra de la naturaleza, y si quitas algo del arte o la naturaleza alteras con ello la afección y expulsas la salud, de manera semejante, sin duda, ocurre también en el caso de la afección del amor mientras conserva la razón, pero si eliminas la razón, alteras su equilibrio y haces del conjunto algo enfermo.

5 Sea el amor un cierto apetito del alma. Pero hace falta rienda para este apetito como para el ímpetu del caballo[8]. Si permites que el alma se deje arrastrar —aquello mismo de la imagen de Homero[9]—, dejas suelto al caballo glotón para que patee el suelo y se insolente, sin que corra a los baños acostumbrados o las carreras llevadas con arte, sin rienda, sin gobierno. Pero es feo espectáculo un caballo desbocado y fea lección un amor insolente. Ése es el amor que salta los precipicios, ése el que vadea los ríos, el que empuña la espada, el que cuelga la soga, el que solicita a la madrastra, el que conspira contra los progenitores, el transgresor, el trastornado, el irracional[10]. Ése es el que llevan a escena las tragedias, el que suscita odios en los mitos, colmado de Erinis, colmado de lágrimas, el que grita «¡Ay de mí!» y se lamenta, el apenas afortunado, el que va más allá de su valía y sufre toda suerte de mudanzas repentinas. Empeñado en los

[8] La imagen que sigue de los caballos del alma presupone el famoso pasaje de Platón, *Fedro* 253e ss.; cf. Máximo, XLI 5 y las notas 31 y 32 al pasaje.

[9] Cf. *Ilíada* VI 506-511 y XV 263-268.

[10] «Irracional» *(álogos)* es conjetura de Meiser por el *ádōros* de los mss., defendido por Koniaris. Trapp sugiere en el aparato crítico «ateo» *(átheos)*. Hernández Muñoz propone la corrección *áporos* como eco de la caracterización del Amor en Platón, *Banquete* 203e.

placeres de la carne y con el cuerpo entumecido, se une a otro cuerpo, juntándose en unión que no es ni bella ni lícita ni realmente amorosa. La fama de la belleza lo atrae y lo aguijonea, errabundo en su ignorancia [11].

Su contrario es el que por un deseo connatural y legíti- 6
mo que se confina a lo femenino se une sólo a lo que da a luz para engendramiento de lo semejante: ésta es la ley de los dioses del matrimonio, la consaguinidad y el nacimiento [12], asignada a la naturaleza toda de los animales, que marchan unos por sí mismos a la unión bajo el mandato del auténtico amor en la estación del engendramiento, otros, por la regulación de un arte determinada, sea la de pastorear ovejas, cabras, bueyes o caballos, propiciando cada una la coyunda según naturaleza en sus criaturas y separándolas a su vez por temor a la licencia:

aparte los nacidos primero, aparte los medianos
y aparte los recentales [13].

Mas la supervisora de los rebaños de los hombres, arte regia y pastoril, no podría encontrar defensa alguna frente a la licencia si no se somete cada uno voluntariamente a la razón y entrega el alma para que la apacienten el pudor y la moderación [14]. Del modo en que a cada animal le llega de la naturaleza un recurso diferente por el que su vida se man-

[11] La enumeración de amores trágicos es tópica en la filosofía helenística: cf. CICERÓN, *Tusculanas* IV 32, 69-76 y LUCRECIO, *La naturaleza* IV 1037-1287.

[12] Frente a la tónica dominante en los discursos del *Banquete,* Máximo destaca aquí la legitimidad de las relaciones heterosexuales; cf. PLATÓN, *Leyes* VIII 836b-837d.

[13] *Odisea* IX 221-222.

[14] Para el modelo pastoril del arte político, cf. PLATÓN, *República* V 459d-e.

tiene a salvo, a los leones, la fuerza, a los ciervos, la carrera, a los perros, la caza, el nadar para el género acuático, para el aéreo, el vuelo y para el que repta, las madrigueras, también lo hay para los hombres, que en lo demás han quedado por debajo de todos: en la fuerza son los más endebles, los más lentos a la carrera, incapaces de alzar el vuelo, tardos al nadar y torpes para excavar madrigueras[15]. El Dios les dio la razón para que los compensara por todo recurso y sometió a ella el deseo amoroso como un caballo a la rienda, como un arco al arquero, como la nave a la quilla y al artista el instrumento. Pues bien, la razón sola es lo más incapaz cuando carece del amor, al tiempo que el amor mismo es lo más atolondrado cuando extrema su desobediencia a la razón. Es la persuasión la pareja del amor y de la razón cuando se ven impulsados hacia la belleza y se hacen ilustres en la esforzada carrera hacia ella[16].

El que cree que es en la carne donde por naturaleza está sepultado lo bello, confunde el placer con la belleza y se deja engañar por aquél. Pues el placer es un mal evidente y re-
7 pleto de adulación. Es él quien hizo bajar de las montañas al mar y subir a una nave a un joven troyano, que un tiempo fue pastor y vagaba por el Ida por no tolerar ya los placeres de casa, y lo despachó rumbo al Peloponeso, un amante ya dispuesto al rapto. ¡Pues no había en Asia otro cuerpo hermoso, ni troyano ni dardanio ni helespontio ni lidio de la misma lengua que el amante, criado en las mismas costumbres y hábitos! Sino que llega a Esparta, al Eurotas, un joven exaltado de ultramar, amante de sueños, agravia al que lo acoge, rompe y disuelve una boda griega. ¡Ay, amor las-

---

[15] Cf. Platón, *Protágoras* 320e ss.; Máximo, X 5, XXXI 4 y XLI 5.

[16] El texto es dudoso; seguimos el propuesto por Trapp. Russell propone «se apresuran» *(tachynoménōn)* en lugar de «se hacen ilustres» *(lamprynoménōn)*.

civo! ¡Sueños de ultraje! ¡Ojos malvados! ¡Placer que conduces a tantos males! Así tampoco a aquel Jerjes, el grande, que enfrentó sus fuerzas a los griegos en Salamina y Platea, espectador y señor de tantos cuerpos, lo atrajo al amor una muchacha de la India ni una de Media que lleva tiara ni una de Migdonia que lleva mitra ni de Caria con armadura, ni tampoco una cantora de Lidia ni de Jonia ni del Helesponto, sino que se lanzó sobre Amestris, la mujer de su hijo[17]. ¡Oh, amor execrable!, que rechaza los alimentos comestibles y se vuelve a lo amargo, que no puede comerse por obra de un poder sin freno que ultraja la potencia del afecto. Cuando quitas a un alma el saber y le dejas el poder, a los yerros das entrada, curso y licencia. Quita a Alejandro el poder de Príamo y el arrojo que ello da, y seguirá pastoreando sin soñar con Helena. Quita a Jerjes su poder: ¿no es fea, entonces, Amestris incluso entre el vulgo[18]?

Hay también una tiranía de la incontinencia cuando la 8
razón está ausente y los ojos son lascivos[19]. Pero si les quitas su poder, ni Critobulo ansía restregarse con Eutidemo ni Calias con Autólico ni Pausanias con Agatón ni ningún otro con otro[20]. Por ello apruebo yo la ley de los cretenses y repruebo la de los eleos. Alabo la cretense por su rigor y repruebo la de los eleos por su licencia. Para un muchacho

---

[17] HERÓDOTO, IX 108 ss., cuenta la historia referida a Artainte, no a Amestris, que era la madre de Jerjes.

[18] Hemos seguido a Koniaris, quien atribuye el sintagma *en idiōtais* a la oración que cierra el § 7, frente a Trapp, que la incorpora al comienzo del § 8, en cuyo caso habríamos de traducir: «Hay también entre los particulares una tiranía...».

[19] JENOFONTE, *Recuerdos* I 2, 30, *Banquete* I 2; y PLATÓN, *Banquete* 193b.

[20] Máximo reúne los dos *Banquetes* socráticos: el de JENOFONTE, al que asisten Critobulo y Calias, enamorados respectivamente de Eutidemo y Autólico, y el de PLATÓN, en el que intervienen Pausanias y Agatón.

cretense es vergonzoso no ser amado; para un joven cretense es vergonzoso tocar a su enamorado[21]. ¡Oh, ley que mezclas bellamente la templanza y el amor! No refiero los usos de los eleos, mas sí los de los lacedemonios. Ama el varón espartano a un muchacho laconio, pero sólo lo ama como a una bella estatua, muchos a uno solo y uno solo a muchos, pero el placer que viene del exceso no puede ser común a los demás, mientras que el amor por los ojos es común a los enamorados y llega prácticamente a todos las seres capaces de amar. Pues, ¿qué podría ser más hermoso que el sol y capaz de satisfacer a más amantes? Con todo, aman el sol los ojos de todo el mundo[22].

9 Entre los locrios de Italia había una vez un joven hermoso, una ley hermosa y amantes depravados. Por causa de su belleza se veían obligados al amor, pero la ley les impedía amar de manera innoble. Acuciados al exceso por el aguijón de la pasión, no consiguieron persuadir al joven, pues éste se atenía a la ley, y los desgraciados se precipitaron a la soga uno detrás de otro. Ciertamente, merecían la muerte. Pues, ¿para qué quiere vivir un hombre que no resiste siquiera a sus ojos? Si alguien ve una estatua y alaba su belleza no precisa de la soga. Y si un aficionado a los caballos ve uno y alaba su belleza, pero no puede adquirirlo, tampoco precisa de la soga. Le basta también a un labrador la visión sola, aun cuando ve en el terreno de sus vecinos una planta lozana. También al cazador le basta la sola mirada, aun cuando vea a otro con un perro hermoso. Ninguno de éstos desea la

[21] Sobre esta costumbre cretense, cf. PLATÓN, *Leyes* VIII 836b. La describe en detalle ESTRABÓN, *Geografía* X 4, 21-22, probablemente siguiendo a Éforo de Cime, historiador del siglo IV a. C. La costumbre de los eleos aparece en el discurso de Pausanias en PLATÓN, *Banquete* 182b; JENOFONTE, *República de los lacedemonios* II 12-13, y *Banquete* VIII 34.

[22] PS. LUCIANO, *Amores* 46 y PS. PLUTARCO, *Erótico* 765a.

muerte por la imposibilidad de esas posesiones. También aman los avariciosos el oro más que los amantes los cuerpos, y están dispuestos a hacerse enterrar con su oro más que los amantes con los cuerpos. Pero ninguno de aquéllos desea morir si no consigue oro.

Por no conseguirlo tampoco colgó la soga el rey de los persas, el más insaciable de riquezas y el más delirante, él que, aun gobernando tantas tierras y entregado a tantos placeres cuantos pudieran satisfacer los deseos de un rey incontinente, profanó la tumba de un muerto. Se cuenta que fue atraído por el rumor de que había oro enterrado con el muerto y que se puso a saquear tumbas el Gran Rey, tocado con su tiara; y no halló el oro, sino una inscripción dentro en la tumba que dice: «¡Oh, tú, el más insaciable de todos los hombres, que osaste profanar un cadáver por amor al oro!»[23]. Eso podría enseñar también una historia griega a un hombre griego que se entregara al exceso por causa de un deseo insaciable de la carne, cuando lo atrae el rumor de una belleza enterrada en un cuerpo: «¡Oh, el más insensato de los hombres, desentierras un cadáver! Pues no osarías tocar carne de varón, que es intocable para otro varón. La unión es ilícita, estéril el encuentro. Siembras entre rocas, aras las arenas[24]. ¡Orienta tus goces a la naturaleza, vuelve tus ojos a la agricultura, disfruta de placeres fecundos

para que tu estirpe no perezca con el tiempo!»[25].

---

[23] Heródoto, I 187, 3-5, refiere esta historia de Darío, quien, llevado de su ambición de riquezas, habría profanado la tumba de la reina babilonia Nitocris.

[24] Platón, *Leyes* VIII 838e-839a. Cf., para la recepción de esta idea en el platonismo medio, Clemente de Alejandría, *El pedagogo* XX 9, 4.

[25] *Ilíada* XX 303.

XXI

SOBRE EL AMOR, IV

INTRODUCCIÓN[1]

La presente disertación cierra la tetralogía sobre la erótica de Sócrates con una reformulación radical del amor, que soluciona las ambigüedades que aparecían en la XVIII y, a la vez, supera las distinciones entre tipos de amor de los discursos XIX y XX. Máximo retoma el motivo lírico de la palinodia, al que ya Platón había dado dignidad filosófica en el *Fedro*. El amor malvado es deseo, no amor. El amor de Sócrates toma su impulso de los reflejos corpóreos de la belleza trascendente para ascender a ella. Trapp ha mostrado puntualmente el modo en que Máximo reelabora motivos del *Fedro* platónico, desde la evocación inicial de la *Palinodia* de Estesícoro hasta la articulación misma del discurso, que sigue un esquema semejante al del diálogo —aunque no exclusivo de él—. Como aquél, la disertación progresa mediante una serie de respuestas que sólo revelan insuficientemente la cuestión inicial. La parte central (§§ 4-6) la ocupa una disquisición sobre el uso propio del lenguaje para

[1] Discusiones: M. Z. Kopidakis, «Παρασημειώσεις σὲ ἑλληνικὰ κείμενα. Α'», *'Ελληνικά* 29 (1976), 344-348, esp. págs. 345-346; Puiggali, *Études*, págs. 398-399; Szarmach, *Maximos*, págs. 81-82; Trapp, *Maximus*, págs. 180-185.

expresar el deseo y el amor en relación con la belleza. La conclusión es poco clara, como Máximo mismo reconoce, y se impone el recurso a la imagen.

En el pasaje final, el autor ilustra el modo en que la belleza desciende desde el cielo con la imagen del río caudaloso cuyas aguas van perdiendo su dulzor conforme se mezclan con las del mar (§ 8)[2]. Esta imagen nos reconduce a Sócrates para ilustrar el modo en que se remontaba a la belleza superior a partir de la visión de la belleza en los cuerpos: es la erótica del *Banquete* desarrollada con fidelidad a las imágenes. Esta disertación pone de manifiesto la capacidad del autor de retomar las imágenes más eficaces de la tradición filosófica y reinterpretarlas sin que deje de percibirse su ascendencia literaria.

SINOPSIS

Palinodia de los discursos precedentes (1-4).

Ejemplo de Estesícoro (1) y lección de Anacreonte (2).

Es impío decir que el amor es la causa de los excesos de Alejandro o Jerjes (3).

El amor lo es de la belleza, pero trasladamos el nombre de 'amor' a la cosa en la que hallamos la belleza, y que decimos que amamos.

Insuficiencia de la explicación: nada hermoso puede haber en aquello que aman tiranos y avariciosos.

Amor es sólo de la belleza; quien busca el placer, en realidad experimenta deseo. Para señalar la diferencia puede darse el nombre de 'apetito' al amor (4).

[2] Trapp, «Plato's *Phaedrus*», págs. 162-163. La imagen del río aparece también en XIX 3.

Riesgo de confusión: el deseo del placer es amor cuando el objeto parece bello, y el amor de la belleza es deseo, por el placer que comporta.

Conclusión: la belleza lo parece y lo es, el placer sólo lo parece.

Comparaciones e imágenes: diferencia entre el alimento sencillo y los refinamientos culinarios: sólo el primero alimenta realmente (5). Ejemplos (6).

El placer es a la costumbre como la naturaleza al bien, y se diversifica en relación con las costumbres igual que los alimentos (7).

El ejemplo de Sócrates (7-8).

El alma ya ha contemplado la belleza pura y única antes de su vida mundanal. En la tierra sólo tiene un recuerdo impreciso (7).

La belleza es como un río caudaloso que desemboca en el mar: en la confluencia se mantiene la calidad de sus aguas hasta que éstas se mezclan del todo con el agua salobre. El buen marino puede reconocerlas incluso desde lejos (8).

Sócrates podía reconocer la belleza en cualquier cuerpo y remontarse a la belleza superior.

SOBRE EL AMOR, IV

No es cierta esa historia[1], 1

dice en algún lugar de sus poesías el poeta de Himera conjurando su anterior canción, en la que afirmaba haber contado sobre Helena historias no verdaderas. Combate, pues, con la alabanza el anterior oprobio. Me parece a mí, siguiendo a aquel poeta, que también yo he menester de una palinodia en los discursos sobre el Amor. Pues también éste es un dios, no inferior a Helena, el más impetuoso para imponer un castigo a quienes lo agravian. ¿Y cuál es el agravio, digo yo, que debemos combatir? Terrible y grande, que precisa de un poeta valeroso e iniciado, si es que alguien pretende propiciarse a un dios sin sobornos, sin donar siete trípodes ni diez talentos de oro ni mujeres de Lesbos ni caballos de Troya[2], sino borrando un discurso con otro, uno malo con un bueno, uno falso con uno verdadero.

[1] El inicio del discurso retoma el primer verso de la *Palinodia* de Estesícoro (fr. 192, 1 Page), que había servido a Sócrates en Platón, *Fedro* 243ab, para justificar un segundo discurso, en el que reparar lo dicho en el primero.

[2] Cf. *Ilíada* IX 121 y 130, paralelo señalado por Kopidakis, «Παρασημειώσεις», págs. 345-346.

2 Tal fue, dicen, el castigo que pagó aquel famoso Anacreonte, el poeta de Teos, al Amor. En la asamblea de los Jonios en el Panjonio, un aya llevaba un niño de pecho. Anacreonte, que iba borracho cantando y coronado, resbaló y empujó al aya con el niño, y soltó además una expresión injuriosa contra el chiquillo. La mujer no se irritó con Anacreonte, sino que hizo la súplica de que ese mismo hombre abusivo tuviera alguna vez que alabar otro tanto al niño, igual que ahora lo había maldecido. Y el dios hizo que esto se cumpliera, pues, cuando ese niño creció, se convirtió en el hermosísimo Cleobulo y, en castigo por una sola maldición, Anacreonte pagó su pena a Cleobulo con muchas alabanzas[3].

3 ¿Qué nos impide, entonces, compensar hoy y, como aquel Anacreonte, pagar voluntariamente la pena al Amor por nuestra injusta lengua? Decir que el Amor da alas al adulterio, como a Alejandro, o al exceso, como a Jerjes, o al abuso, como a Critobulo, y atribuir al dios un hecho impropio[4], ¿cómo no va a ser una falta? Contemplémoslo de este modo. El Amor, ¿es amor de otra cosa sino de la belleza? De ningún modo: en absoluto habría amor si no fuera de la belleza. Y cuando decimos que Darío o Jerjes aman las riquezas de la tierra de los griegos, o que Clearco ama la guerra[5], o Agesilao, el honor, o Critias, la tiranía, o Alcibíades, Sicilia, o Gilipo, el oro[6], ¿es acaso porque vemos una cierta

[3] Cf. Anacreonte, frs. 357 y 359 Page. «Una sola» traduce la conjetura de Trapp *mías* por el *mikrâs* («pequeña») de los mss. Hernández Muñoz propone *pikrâs* («acerba»).

[4] Son los ejemplos de amores excesivos enumerados en Máximo, XX 7-8.

[5] Clearco fue el jefe del contingente espartano al servicio de Ciro en su expedición contra Artajerjes; cf. Jenofonte, *Anábasis* I 1, 9.

[6] Gilipo, general espartano, en 404 a. C. recibió de Lisandro el encargo de llevar el botín de Atenas a Esparta, pero fue acusado de quedarse una parte: cf. Plutarco, *Vida de Nicias* 19, 28; *Vida de Lisandro* 16-17;

belleza aparente y, al dar a la atracción hacia esa belleza el nombre de amor, decimos que cada uno de éstos ama, una cosa el uno, otra el otro y el otro otra diferente? ¡Nada más lejos! Pues faltaríamos, sin duda, a la verdad misma si adornáramos las cosas más vergonzosas entre las humanas con el nombre que no les corresponde. Porque, ¿dónde está la belleza en las riquezas, que son lo más feo que hay? ¿O en la guerra, que es lo más incierto? ¿O en la tiranía, que es lo más salvaje? ¿O en el oro, que es lo que más envanece? Si me nombras Sicilia o la tierra de los griegos, hablas de esperanzas de placeres, no de belleza. Tampoco, por Zeus, si me nombras la tierra egipcia, con las grandes pirámides y el caudaloso río, o Babilonia, la bien murada, o Media, la de buenos caballos, o la tierra de los frigios, de excelente pasto, o Sardes, que rebosa oro. Cada una de éstas está tan lejos de ser bella cuanto lo está de ser placentera. Sin embargo, más placenteras son para aquel que puede procurarse de ellas placer que bellas para el que no puede beneficiarse de ellas. Pues nada hay bello que sea dañoso ni incierto ni capaz de obrar bajeza ni que lleve al infortunio ni que conduzca a la desgracia ni que acabe en arrepentimiento.

Sea. El amor resulta ser para nosotros amor de la be- 4
lleza, y el que ama otra cosa que no sea la belleza ama el placer. Quitemos, si quieres, el nombre y digamos que éste desea y no que ama, no sea que sin darnos cuenta por causa del abuso de expresión cambiemos de asunto, no de nombre sólo. Pues bien, sea el amor de la belleza, el deseo del placer. Pero, entonces, el que ama la belleza, ¿acaso es que no la desea? Y mucho. Entonces, difícilmente podría

---

Vida de Pericles 22. En MÁXIMO, XXIII 2, por el contrario, aparece citado como general modélico.

ser el amor otra cosa que una suerte de apetito[7]. Pido a los sabios que me excusen de ir a la caza de vocablos, si llamo a una misma cosa ora apetito ora deseo[8]. Como en todo lo demás, también en la libertad de los nombres me atengo a Platón[9].

Pero sea, si lo quieren, apetito el amor y no deseo, y hagamos la siguiente distinción: cuando el alma se ve llevada a lo que le parece bello, llámese a eso amor, no deseo; si no, llámese a eso deseo, no amor. ¿Y qué pasa si un sofista disoluto, sirviéndose del añadido de 'aparente', dice que ese mismo placer suyo le parece bello?, ¿concederemos también a éste que ama? Y, al contrario, si tras dirigir uno la mirada a quienes son de verdad amantes y se ven impulsados a lo bello y contemplar el placer que hay en el apetito de la belleza, afirma que también éstos desean y no aman, por causa de la mezcla del placer, ¿cómo podríamos distinguir estas cuestiones? Porque si lo placentero tiene la apariencia de lo bello y lo bello se encuentra mezclado con los placeres, hay riesgo de que de este modo también el deseo se mezcle con el amor. ¿Quieres, entonces, que quitemos de lo bello lo de 'aparente', para que jamás el placer tome su figura sin que nos demos cuenta, pero que no lo quitemos aún del placer? Lo bello, en efecto, siendo valioso por su propia naturaleza, debe ser bello para ser también estimable. Al placer, en cambio, le basta con aparentarlo sin serlo, pues al tomar su

---

[7] PLATÓN, *Fedro* 237d, habla de «deseo» *(epithymía)*, de donde la precisión que sigue.

[8] Cf. la excusa semejante que pide Sócrates al experto en distinciones, Pródico, en la discusión que sostiene con Protágoras en PLATÓN, *Protágoras* 358a.

[9] Cf. MÁXIMO, IV 1-3. La inconsistencia de Platón en el uso de los términos es señalada por ARIO DÍDIMO en ESTOBEO, II 6, 3; cf. DIÓN DE PRUSA, *Discursos* XXXVI 26-27.

consistencia del disfrute del que lo experimenta, no por su propia naturaleza, le bastará si dispone del parecer sin el ser[10].

5 Me refiero, por ejemplo, a lo siguiente —pues me doy cuenta de que estoy analizando laboriosamente el asunto y preciso de una imagen[11]—. Es imposible que un cuerpo se desarrolle sin provisión de alimento, labor de los dientes, recepción en las entrañas y administración interior cuando se incorpora el alimento ya asimilado. Dicen que, cuando la vida en tiempos de Crono, eran alimento de los hombres las bellotas y las peras silvestres, y que por esto fue fama que la tierra daba frutos espontáneos, porque ninguna necesidad había de trabajo agrícola para quienes tomaban alimentos que crecían solos[12]. Pero si añades viandas, dulces y dieta variada, diferente para cada uno, salsa siciliana, lujo sibarítico y pompa persa, podrás decir que todo esto son nombres del placer. Y dirás que es común a todos el alimento, y el placer, lo distintivo de cada uno. Y que el alimento es conforme a la naturaleza, y el placer, conforme al arte. Y si cambias las mesas de Sicilia por las de Persia, y las de Persia por las de Sicilia, será en cada caso el mismo alimento para cada uno, pero el placer sustraído por la falta de costumbre se torna en disgusto. Resulta, entonces, que el alimento por esencia se dice de lo que puede alimentar, y el placer, de lo que por afección acostumbra a complacer.

6 Costumbres diversas hay para cada uno. Así, tanto griegos como persas, lidios y fenicios o cualquiera otra raza

---

[10] Cf. Platón, *Filebo* 54d.

[11] Cf. Platón, *Fedón* 87b.

[12] Para la evocación de la vida en edad de Crono, cf. Máximo, XXXVI. El régimen de bellotas es el propio de las gentes de esa edad: cf. Máximo, XXIII 5; Virgilio, *Geórgicas* I 148-149; Lucrecio, *La naturaleza* V 965.

plantan la vid y la cultivan, vendimian los racimos, fabrican el vino y preparan una bebida que no es precisa por su utilidad, pero sí lo más apropiado para el placer. Entre los escitas, *la mayoría toma leche como los demás vino*[13]. A ellos les endulzan la bebida las abejas, que construyen sus panales en las rocas y las encinas, y hay a quienes nada daña el cauce y el curso de la ninfas, sino que tienen por bebida natural el agua. Hay, según creo, un pueblo escita que bebe agua, y cuando precisan del placer de la ebriedad, levantan una pira, queman plantas aromáticas, se sientan en corro en torno al fuego como en torno a una cratera y se dan un banquete de aromas como otros de bebida; y se embriagan por este medio, al tiempo que dan saltos, cantan y bailan[14].

7 ¿Qué intención tiene el rodeo de mi discurso? Mostraros la distinción entre lo bello y el placer. Alinea la belleza misma con lo necesario y lo espontáneo del alimento y la bebida, lo que debe ser y no sólo parecer, y el placer, con lo vario y adquirido de los demás alimentos que dan goce ya a unos ya a otros, pues sólo tiene que parecer. Estando así las cosas, el amor resulta razón, virtud y arte: razón según la verdad, virtud según la disposición y arte según la capacidad de alcanzar lo bello. Los deseos lo son de placeres, irracionales de irracionales.

Puesto que lo bello debe ser bello para poder producir amor, ¿cómo diremos que es y cómo actúa? ¿Quieres que lo diga siguiendo el oráculo de Sócrates[15]? Aun siendo lo bello mismo inefable y superior a los ojos, el alma lo ha contemplado hace tiempo y conserva en sueños su memoria, pero en la circunstancia presente no lo ve con claridad absoluta,

---

[13] Cf. Estrabón, *Geografía* VII 3, 7, a propósito de *Ilíada* XIII 4-6.

[14] Heródoto, I 202, describe esta costumbre de los maságetas. Cf. Dión de Prusa, *Discursos* XXXII 56.

[15] Cf. Platón, *Fedro* 243e ss.

porque por el lugar y la suerte se encuentra abandonada, desterrada de aquellos espectáculos a su emplazamiento de la tierra y rodeada de mucha y variada materia por la que se ve alterada, atada a una vida incierta, desordenada y repleta de alteración y falta[16]. La naturaleza de lo bello tiene allí su principio y en su marcha desciende lentamente y debilitada, privada de su antigua plenitud.

Como los ríos más caudalosos cuando desembocan en el 8
mar, que al primer empuje conservan su corriente sin mezcla de la otra naturaleza más salobre, bebida pura para los navegantes que se acercan desde alta mar, pero conforme avanzan más y alcanzan la extensión marina, al dar sus aguas a los vientos y a las olas, a la resaca y la corriente, hacen que pierda por la mezcla su antigua naturaleza, así también la belleza inefable e inmortal: avanza primero a través del cielo y de los cuerpos que hay en él y, al descender hasta ahí, permanece un tiempo sin mezcla, pura y completa, pero, cuando declina desde el cielo al lugar de acá, se debilita y oscurece, y apenas reconocería su aflujo un marinero de alta mar que estuviera familiarizado con el río, por tener en la memoria la naturaleza de aquél, aun viéndola vagar turbia en la tierra[17] y mezclada con una naturaleza extraña. Pero cuando la encuentra y reconoce la apariencia de su huella[18], como Odiseo cuando ve el humo ascender[19], se exalta y se inflama, se ilumina y ama[20].

---

[16] Cf. Platón, *Fedón* 79c y 109a.

[17] Koniaris, «Emendations», págs. 363-364, proponía corregir en *en pelágei* «en el mar abierto», para sostener la coherencia de la imagen, en la que la mezcla con la tierra no aporta ningún sentido. La propuesta es tambien plausible desde el punto de vista paleográfico.

[18] En lugar del posesivo *autôn*, Trapp, «Plato's *Phaedrus*», pág. 163 nota 47, propone tentativamente leer *augôn*, «de los destellos». También Meiser, *Studien*, págs. 55-56, cree que el texto debe corregirse de modo que se lea: «reconozca una huella clara de ella».

De esta belleza también podría tocar parte al río de mejor corriente, a la planta más lozana, al caballo de mejor raza, pero en la forma más vaga y débil de la belleza. Mas si de ella un ⟨destello puro⟩[21] visita la tierra, verás que no está en otro sitio sino en el hombre, el más bello e inteligente de todos los cuerpos terrestres, que ha recibido en suerte un alma pariente de la belleza misma. Y por ello, ⟨quien⟩[22] tiene inteligencia, cuando ve la imagen, alaba el arte, pero no ama la imagen, y cuando ve la planta, alaba el fruto, pero no se enamora de la planta, y alaba la mansedumbre de un río, pero no se enamora del río. Y en el hombre, en cuanto ve una belleza animada e inteligente que preludia la virtud, despierta la memoria y ama con ocasión de lo que ve, pero en realidad es amor de la belleza más verdadera. Por eso también Sócrates andaba a la caza de los cuerpos hermosos y miraba con rapidez y lo miraba todo. Y no le pasaba inadvertida la belleza, aunque se escondiera en la palestra o deambulara por la Academia o participara en simposios, sino que, como corresponde a un cazador hábil por medio de los cuerpos humanos, conservaba la memoria de la verdadera belleza[23].

---

[19] Cf. *Odisea* I 58 y X 30; Máximo, VII 5, X 7 y XI 6.

[20] Para esta expresión en un contexto también deudor del *Fedro* platónico, cf. Clemente de Alejandría, *Stromata* V, XIII 83, 1.

[21] Tomamos el suplemento de Meiser: cf. Platón, *Fedro* 250c.

[22] Suplemento de Markland.

[23] Cf. Platón, *Banquete* 203d.

XXII

QUE EL GOCE DE LOS DISCURSOS FILOSÓFICOS ES MEJOR QUE EL DE TODOS LOS DEMÁS

INTRODUCCIÓN[1]

La disertación trata, en general, del lugar del discurso filosófico entre los demás géneros; cf. I y XXV. Sin embargo, la perspectiva que adopta es la propia de su oficio de orador, la que considera la aceptación de los discursos que él sustancia en el momento del disfrute o goce que brindan, para lo cual Máximo elige el venerable término *euphrosýnē,* un disfrute propio de la situación convival. El desarrollo que Máximo hace de la cuestión presupone el conocimiento de este contexto distendido, donde, desde Platón, se toman los discursos como único medio digno de diversión. Cuando Máximo se pregunta en § 3 por los discursos adecuados para el «banquete», evoca directamente el final del libro I de la *República* platónica, donde Sócrates acepta de un desdeñoso

[1] Discusiones: E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro,* vol. I, Florencia, 1936, págs. 310-312; A. TESCARI, *Lucretiana,* Torino, 1936, págs. 69 ss.; E. BIGNONE, «A proposito della polemica di Eraclide Pontico e di Massimo Tirio contro Epicuro», *Convivium* XIV (1936), 445-450; A. TESCARI, «Per la interpretazione di un passo di Massimo di Tiro: Epicuro e la poesia», *Convivium* XV (1937), 212-214; E. BIGNONE, «Ancora di Epicuro e di Massimo di Tiro», *Convivium* XV (1937), 345-347; PUIGGALI, *Études,* págs. 67-77; SZARMACH, *Maximos,* págs. 97-100; TRAPP, *Maximus,* págs. 194-186.

Trasímaco esa imagen para sus diálogos [2]. La comparación que Máximo ha introducido previamente, en ese mismo párrafo, con el fin de distinguir entre lo que aporta la música —el aroma— y lo que aporta la palabra —el alimento— depende, en definitiva, de esta imagen platónica.

Por otro lado, ya Platón en el *Protágoras* había presentado a Pródico señalando la diferencia entre este disfrute digno, vinculado a la inteligencia, y el placer *(hēdonḗ)* que se da en el cuerpo [3], y en el *Timeo* hacía uso de esta diferencia dentro de la explicación de cómo percibimos los sonidos, para distinguir la sensación de la gente vulgar frente a la de los inteligentes [4]. Máximo, por tanto, construye su disertación sobre una larga tradición platónica, literaria y conceptual.

El desarrollo inicial, dedicado a aclarar el presupuesto de que el goce apropiado es el que deriva de los discursos *(dià lógōn),* tiene cierta autonomía como problema filosófico, pues la presentación es heredera de un venerable debate sobre el valor de unos famosísimos versos de la *Odisea,* interpretados por Platón en clave hedonista y, por tanto, como argumento para cuestionar la poesía (véanse las referencias *infra,* pág. 80, en la nota 6). Mucha discusión han provocado las alusiones en § 2 a los episodios de las sirenas y los lotófagos. Bignone había prestado atención a esta conferencia en el contexto de la discusión que sobre el supremo bien mantuvieron la Academia y la escuela de Epicuro, provocada

---

[2] Cf. PLATÓN, *República* I 354b. Sobre la actualidad de la relación entre palabra y alimento en el contexto convival, *vid.* L. ROMERI, *Entre mots et mets. Plutarque, Lucien et Athénée autour de la table de Platon,* París, 2002, págs. 68-103.

[3] Cf. PLATÓN, *Protágoras* 337c.

[4] Cf. PLATÓN, *Timeo* 80b.

por el *Protréptico* de Aristóteles, que sería el ancestro más antiguo de la defensa de los placeres espirituales[5]. La reseña de Tescari de este importante libro apuntaba que la interpretación del paso señalado no era adecuada: sirenas y loto debían referirse alegóricamente a la poesía, y remitía a un trabajo del reseñante que no había sido tenido en cuenta por Bignone. Éste contestó revalidando la opinión expuesta en su libro —que era ya la de Hobein— de que la alegoría hay que referirla a los placeres del vientre[6].

La parte central de la disertación se dedica a la comparación con otras formas de discurso, tomando como centro el criterio de utilidad que de ellas se deriva. Máximo destaca, tras los discursos forenses y simposíacos (§§ 3-4), los méritos de la historia (§ 5). Sin embargo, en § 6 cuestiona el valor de ésta, y las razones que aduce son también de estirpe platónica: la historia no aporta sólo modelos de virtud, sino, sobre todo, de vicio y maldad, con lo que se hace peligrosa su imitación.

El § 7 puede parecer desconectado del resto[7], pues Máximo pasa a preguntarse dónde encontrar y de quién solicitar semejantes discursos. En realidad, el asociar siempre los

---

[5] Bignone, *L'Aristotele perduto,* vol. I, págs. 310-312. Epicuro habría contestado el *Protréptico* de Aristóteles, y Heraclides Póntico habría, a su vez, contestado a Epicuro en defensa de Aristóteles.

[6] Tescari remitía a su *Lucretiana,* págs. 69 ss. Bignone contestó en «A proposito de la polemica di Eraclide Pontico», al que siguieron sendos escritos de Tescari («Per la interpretazione di un passo di Massimo di Tiro») y Bignone («Ancora di Epicuro e di Massimo di Tiro»). A. Alfonsi, «Traces du jeune Aristote dans la *Cohortatio ad Gentiles* faussement attribuée à Justin», *Vigil. Christ.* II (1948), 65-88, esp. pág. 87 y nota 77, se adhiere a la posición de Bignone. Cf. la completa revisión de la polémica en Puiggali, *Études,* págs. 69-71 nota 5.

[7] Puiggali, *Études,* pág. 73, califica de «assez deroutante» esta sección. Trapp, *Maximus,* pág. 187, se pronuncia en términos análogos.

discursos a la persona o instancia que los puede pronunciar autorizadamente es una preocupación inseparable de su planteamiento oratorio filosófico, ya bien presente en la Disertación I.

SINOPSIS

El provecho del discurso (1-3).

Homero presenta a Odiseo alabando el placer de los banquetes en la corte de Alcínoo, rey de los feacios (1).

Esta alabanza es impropia de Odiseo, de modo que Homero estaría aludiendo a otra cosa: al desprecio de los placeres de la mesa y a la necesidad de moderarse (2).

Las melodías son al aroma lo que el discurso razonable al alimento. Hay necesidad de que el disfrute del oído proporcione al mismo tiempo alimento (3).

Los diferentes discursos (4-7).

Los discursos retóricos y judiciales, que imitan disputas y diferencias.

Los discursos simposíacos. Excelencia de las costumbres persas frente a las atenienses en materia de deliberación (4).

Los discursos históricos, que permiten experiencia sin penalidades (5).

Los discursos que añora el alma buena no son los históricos, que no separan lo bueno de lo malo (6).

Los discursos sobre el alma. Su materia habrá de ser el alma del hombre, sus desórdenes y enfermedades, con la intención de sanarla (7).

Hay que buscar a quien pueda pronunciarlos o cantarlos, sea hombre o dios.

QUE EL GOCE DE LOS DISCURSOS FILOSÓFICOS ES MEJOR QUE EL DE TODOS LOS DEMÁS

Relata Homero de Odiseo que, a falta de nave, navegaba 1 en una almadía; que, por una tempestad que sobrevino, se deshizo la almadía e iba a nado, mientras Leucótea le tendía por debajo su velo; que fue arrojado a la tierra de los feacios, se postró como suplicante ante la doncella regia y fue llevado por ella a la ciudad; que, tras recibir de Alcínoo un trato considerado, participó en el banquete con los mejores de los feacios[1]; y que, después de esto, dio inicio a los relatos dirigidos a Alcínoo como sigue: «Rey Alcínoo, hermoso es escuchar a un buen aedo como éste, divino en su arte. Pues, ¿qué final podría ser más gozoso que cuando está el pueblo feliz y en la casa los comensales escuchan el canto sentados unos junto a otros ante una mesa abundante y una cratera repleta?»[2]. Pregunto a Odiseo: tú, el más sabio de los hombres, ¿qué crees que es el goce? ¿Una mesa repleta

[1] Resumen de las aventuras de Odiseo desde el libro V al comienzo del VIII de la *Odisea*, aunque no parece que el episodio de Leucótea —por el que Máximo muestra cierto aprecio por causa de su sentido simbólico, cf. XXII 1 y XXXVIII 7— responda del todo a lo que leemos en *Odisea* V 333 ss.

[2] Paráfrasis de *Odisea* IX 2-11.

de viandas y pan, una cratera llena, vino escanciado en abundancia y, además, un aedo que canta canciones como las que aquél cantaba,

la riña de Odiseo y el Pelida Aquiles [3]*?*

¿O lo del caballo hueco donde se escondieron los mejores de los griegos, quienes, una vez introducidos en la ciudad, se derramaron del caballo, atacaron a gente ebria y tomaron la ciudad[4]?

Y esto, ¿por qué consideras tú en tus mientes que es lo más bello[5]*?*

2 Sapientísimo Odiseo, eres un hábil panegirista del goce más vulgar, como también podría alabarlo un bárbaro recién llegado de Babilonia, habituado a una mesa suntuosa, a abundante vino escanciado y a un canto improvisado. Y esto, según dices, aun cuando en otras ocasiones miraste con desprecio el loto de sabor a miel y el canto de las sirenas[6].

---

[3] *Odisea* VIII 75.

[4] Cf. *Odisea* VIII 499-520.

[5] *Odisea* IX 11.

[6] La intepretación hedonista de los versos citados de la *Odisea* remonta al menos a PLATÓN, *República* III 390ab. Heraclides Póntico, en su libro *Sobre el placer* (en ATENEO, *Banquete de los eruditos* XII 512ad = fr. 55 WEHRLI) había acusado a Epicuro de tomar su fin ético de Homero; cf. HERÁCLITO, *Alegorías de Homero* 79; PS. PLUTARCO, *Sobre Homero* II 150; Escolios H a *Odisea* IX 28. Ario Dídimo —en ESTOBEO II 7, 3a— considera que Homero fue el primero en proponer un *télos* espiritual por referencia a estos versos de la *Odisea* con la misma interpretación que Máximo: cf. ARISTÓTELES *Política* VII 1238a. En XL 1, Máximo considera que la alabanza de Odiseo es oportuna porque responde al momento del banquete. La interpretación de los episodios de las sirenas y los lotófagos como rechazo del placer aparece en otros pasajes de Máximo: cf. XIV 4, XXX 2 y XXXIX 3 —véanse las notas correspondientes— y

Pero, ¿no será que Homero aludía veladamente a otra cosa superior a lo que los versos dicen directamente a quien los escucha? Pues que ante platos rebosantes y vino abundante haya, sí, servido aquéllos en las mesas y vertido el vino en la cratera, pero que haya alabado a los comensales porque entre semejantes placeres están escuchando con atención al aedo parece que es contarnos un banquete apropiado, tal como debería imitar cualquier persona sensata que trasladara los placeres de las partes más vulgares a las más moderadas, del vientre a los oídos. ¿O no basta con esto, con banquetear los oídos a su gusto y sin tasa

con el sonido de flautas y zampoñas[7]

y el *jolgorio de la gente,* sino que también hace falta ahí un arte que ponga orden al banquete del oído con una armonía diestra?

¿Y cuál sería esta armonía nuestra[8]? En cuanto a mí, aprecio el placer de las melodías que llega a mis oídos, sea por el soplo de las flautas, el tañido de la lira o cualquier otro instrumento musical que pueda emitir y enviarnos su grato son. Pero me temo que estas melodías, aunque lleven un placer adecuadamente mezclado por obra de un arte, al carecer de sentido, de razón y de voz, contribuyan poco al gozo del alma. Pues si alguien se dispusiera a comparar el placer que deriva de las melodías con el de los discursos, habría de asemejar el discurso a la comida y la canción al aroma. De ellos, aquello es lo que principalmente aporta el alimento, mientras que el aroma es en el placer la cosa más 3

es también conocida por Heráclito, *Alegorías de Homero* 70, 3; Escolios T a *Odisea* IX 89 y Juliano, *Discursos* VI 185a.

[7] *Ilíada* X 13, en parte literalmente, en parte parafraseado.

[8] Cf. Platón, *Timeo* 80b.

engañosa y la más débil en la nutrición. Hay, entonces, que hacer disfrutar al oído, pero al tiempo que le damos alimento, despachando los aromas que derivan de los cantos y sirviéndole los alimentos que derivan de los discursos.

Puesto que es del discurso y no de otra cosa de lo que, lógicamente, disfrutan los comensales refinados, ¿qué discursos les serviremos? ¿Serán acaso los que remedan las disputas en los tribunales y las rivalidades, las asechanzas y las luchas, que otorgan poder a lo injusto, acicalan lo vergonzoso y falsean la verdad, sin nada saludable ni libre de engaño, sin dejar que nada quede en *su lugar natural, sino* aquello mismo de los tratantes de esclavos, que toman cuerpos sencillos, criados a pleno sol y al aire libre, y, por mantenerlos a la sombra y debilitarlos, destruyen la capacidad originaria superior al arte de la que los dotó la naturaleza[9]? Pues algo así es lo que hacen los que se enredan en los pleitos.

4 Pero esas imitaciones, además de engañosas, son del todo tristes y no muy oportunas para que las escuchen las almas que se entretienen. Como tampoco apruebo los espectáculos de los enianos, que se divierten mientras beben, haciendo unos de actores y otros de espectadores[10]. Dos hombres remedan una riña mientras un tercero toca la flauta. Uno de ellos es labrador y está arando, el otro es bandido y va con sus armas, pero también tiene a mano el labrador las suyas. Cuando el bandido se presenta, deja el labrador la yunta y corre a las armas; traban combate y se golpean con su armas[11], imitando heridas y caídas, espectáculo impropio

[9] Cf. Platón, *Fedro* 239c.

[10] Cf. Jenofonte, *Anábasis* VI 1, 7-9.

[11] Texto corrupto. Traducimos la conjetura de Trapp *(app. cr.)*.

de los simposios. Apruebo por encima de todas la antigua costumbre persa, merced a la cual, precisamente, los persas lograron la libertad. Para los persas las deliberaciones se celebraban en los banquetes, como para los atenienses en las asambleas, y el simposio persa era más serio que la asamblea ateniense. Había una ley que castigaba la borrachera y despabilaba sus virtudes[12], y la diversión se vertía en el alma como el aceite en la llama, moderadamente, sin apagar por completo su pundonor y sin encenderlo más de lo necesario[13]. Pero aquí estos demagogos, aun sobrios, dado que no hay ley alguna que castigue la licencia de las palabras, danzan en las asambleas con más desvergüenza que en cualquier borrachera.

Pero dejemos a un lado los asuntos de los persas y los 5
atenienses y tornemos de nuevo a los nuestros. Pues con discursos deben festejarse las almas buenas, mas no con discursos forenses, como declara este discurso mismo. ¿Con cuáles, entonces? ¿No serán los que hacen retroceder las almas en el tiempo y les brindan la contemplación del tiempo pasado? Atractiva es, en efecto, la historia y que alguien pueda circular por doquier sin esfuerzo alguno, inspeccionar todos los lugares, estar delante de todos los enemigos sin correr ningún riesgo, recorrer en un instante un espacio ingente de tiempo y aprender una gran cantidad de asuntos en plazo escaso: las historias de Asiria, de Egipto, de Persia, de Media, de Grecia, y asistir sea a los combates, sea a las batallas navales, sea a las asambleas, acompañar a Temístocles en el combate naval, a Leónidas en la formación[14], a Agesilao en la travesía, a Jenofonte cuando se ponía a salvo,

---

[12] Heródoto, I 133, 3-4 y Jenofonte, *Ciropedia* VIII 8, 10.

[13] Para esta comparación, cf. Jenofonte, *Banquete* II 24.

[14] Cf. Heródoto, VIII 78 ss. y VII 201 ss.

compartir el amor con Pantea, la caza con Ciro, el reino con Ciaxares[15]. Y si Odiseo era efectivamente sabio porque era versátil, y

vio las ciudades de muchos hombres y conoció su ingenio
mientras se esforzaba por su vida y el regreso de sus com-
[pañeros[16],

mucho más sabio es aquel que, libre de los peligros, hace acopio de conocimiento[17]. Verá a Caribdis, pero no en el naufragio, oirá a las sirenas, pero no atado, encontrará al Cíclope, pero a uno pacífico. Y si Perseo era afortunado porque disponía de alas y corría por el aire contemplándolo todo, acontecimientos y lugares de la tierra, mucho más ligera y elevada que las alas de Perseo es la historia. Ésta toma el alma y la transporta por doquier y le enseña sin pereza ni descuido, e incluso traza el ascendiente del hombre:

Creso era de estirpe lidia, hijo de Aliates, tirano de pueblos[18];
A Dárdano engendró primero Zeus que reúne las nubes[19].

---

[15] Referencia genérica a la obra histórica de Jenofonte: a las *Helénicas* con Agesilao (II 4) y a la *Anábasis* y la *Ciropedia*, por medio del personaje novelesco de Pantea *(Ciropedia* VII 1, 41-41; 4, 2-13) y el de Ciaxares, el abuelo de Ciro.

[16] *Odisea* I 3, 5. Citados también en MÁXIMO, XV 6, XVII 5 y XXXVIII 7. METODIO DE OLIMPO, *Tratado sobre la vida* V 1, cita el verso a propósito de la diversidad de la vida humana.

[17] La valoración de la historia por el conocimiento que aporta sin los peligros que conlleva la experiencia, con la misma referencia a la figura de Odiseo, aparece en el proemio de la *Biblioteca Histórica* de DIODORO DE SICILIA (I 1-4).

[18] HERÓDOTO, I 6, 1, pasaje muy frecuentemente citado por los tratadistas de retórica y estilo: cf. DIONISIO DE HALICARNASO, *La composición literaria* 4; HERMÓGENES, *Sobre las formas de estilo* I 30, 21 RABE; ALEJANDRO, *Sobre las figuras* III 39, 21 SPENGEL.

[19] *Ilíada* XX 215.

Y traza la ascendencia de una ciudad:

Epidamno es una ciudad situada a la derecha conforme se entra en el golfo de Jonia. La habitan los bárbaros taulantios[20].

La ciudad de Éfira está en el interior de Argos, criadora de [caballos[21].

Y traza la genealogía de un río,

que corre del sur al norte, hasta que desemboca en el llamado Ponto Euxino[22].

A éste lo llaman los dioses Janto, los hombres Escamandro[23].

Esta noticia, siendo, como es, efímera la estirpe de los hombres, que perece pronto, se destruye y se desvanece, la guarda por medio de la memoria, conserva los hechos virtuosos y hace las obras inmortales por la fama. Por esto es cantado Leónidas no sólo por los lacedemonios de entonces, y Temístocles es celebrado no ⟨sólo⟩[24] por aquellos atenienses. Perdura también la magistratura de Pericles y, todavía hoy, la justicia de Aristides. Paga Critias aún ahora su castigo y Alcibíades sigue desterrado. En una palabra, los discursos de la historia, para quien no tiene noticia de ellos, son lo más dulce por el placer y, para el que los conoce, lo más seductor por la remembranza.

---

[20] TUCÍDIDES, I 21, 1. Igualmente objeto de atención de DIONISIO DE HALICARNASO, *Sobre la composición literaria* 4, y de DEMETRIO, *Sobre el estilo* 199.

[21] *Ilíada* VI 152.

[22] HERÓDOTO, I 6, 1. Se trata del río Halis.

[23] *Ilíada* XX 74.

[24] Suplemento de Markland.

6 Entonces, ¿qué banquete de discursos podría ser más agradable que éste? Es difícil decirlo y hacer frente a la abundancia y nobleza de los prosistas[25]; hay que decir, con todo, que es hermosa vuestra armonía y agradable para el canto, pero el alma buena añora otra cosa que no es como lo que vosotros brindáis. ¿Qué dignidad supone la memoria de los males pasados para el que todavía no sabe cómo hay que precaverse de ellos? ¿Qué ventaja vino a los atenienses de la historia del Ática? ¿O qué ventaja a los de Halicarnaso de la historia de Jonia? ¿Es que los de Quíos son más prósperos en algo por la suya[26]? Si, tras separar lo hermoso de lo vergonzoso, ocultaran esto y contaran aquello, habría, sin duda, beneficio para el alma por la imitación de lo que se cuenta en la historia, como para los ojos por la imitación de la pintura[27]. Pero, en realidad, en esos discursos se mezcla todo, abunda lo peor y lo vergonzoso triunfa. Y son la mayor parte de la historia los tiranos codiciosos, las guerras injustas, las suertes irracionales, las acciones malvadas, las desgracias crueles y las situaciones trágicas. De ello es lábil la imitación, dañoso el recuerdo, inmortal la desventura. Yo, por mi parte, deseo para mi disfrute el sustento de discursos saludables y preciso de un alimento exento de enfermedad, aquél por el cual Sócrates estaba sano, así como Platón, Jenofonte y Esquines.

---

[25] Trapp considera que tras «prosistas» habría una breve laguna, que propone suplir con un término como «coro». El texto, sin embargo, como indica Koniaris, no precisa ninguna corrección.

[26] Russell propone leer, en vez de *taútēn* (R), *tḕn Philippikḗn* «Filipica», es decir, «Historia filípica». En tal caso Máximo aludiría, tras Tucídides y Heródoto, a las *Historias filípicas* del historiador y rétor Teopompo de Quíos, una obra que gozó de notable prestigio en la Antigüedad. Sobre Filipo II de Macedonia, cf. XXIX 2, con la nota 13 al pasaje.

[27] Sobre el valor filosófico de la pintura, cf. Máximo, XXVI 5 y la nota 17 al pasaje.

Desea el alma del hombre y teme, se apena y envidia y 7
se ve atrapada por otras variopintas y enemigas pasiones. Ves el desorden amargo y declarado. ¡Cuéntame una guerra de este género y deja las Médicas! ¡Cuéntame esa enfermedad y deja la epidemia! Dime, ¿a quién confiaré el mando y la curación? Deja a Hipócrates para el cuerpo, a Temístocles para el mar. Nómbrame el médico del alma, nómbrame el general. Y si estás escaso de hombres, vuélvete a los dioses. Pregunta no por la tierra devastada, no por el mar expoliado, no por murallas cercadas, no por cuerpos que perecen. Minucias son éstas, cosas pasajeras. Será cortada la mies, aunque los peloponesios se abstengan. El mar se verá asaltado, aunque no combatan los atenienses. Derribará las murallas, si no Filipo, el tiempo. Perecerán los cuerpos, aunque se extinga la epidemia. La virtud del hombre

ni puede regresar ni está sujeta a pillaje
ni se puede tomar[28].

Pregunta por ésta cuando es cortada el alma, saqueada, cercada, enferma. Precisas un oráculo, necesitas una profecía, suplica al dios:

Óyeme, Arco de plata, que frecuentas Crise[29].

¡Oídme, Apolo y Zeus y cualquier otro dios que sane el alma enferma,

si alguna vez coroné tu gracioso templo
o quemé en tu honor pingües muslos[30]*!*

[28] *Ilíada* IX 408-409.
[29] *Ilíada* I 37.
[30] *Ilíada* I 39-40.

Te escuchará Apolo cuando esto supliques antes que a Crises. Pues no lo invocas para una epidemia ni para disparar dardos mortíferos ni para destrucción de perros, hombres y mulos; no es ésta la labor de un dios músico, sabio y adivino. Homero le atribuyó esta leyenda aludiendo veladamente a los rayos del sol, que avanzan por el aire más rápidos que un dardo, superiores [31] al equilibrio de los cuerpos. Sea Homero, sea Hesíodo, sea cualquier otro poeta divino, ¡entone un canto para mí en honor del Dios que sana las pasiones del alma! ¡Digno es esto de Apolo, digno de Zeus!

---

[31] Texto incierto. Hemos seguido la lectura de Markland. Koniaris defiende *akratotéran* («más pura») a partir de *Suda*, *s. v. «ákratos ēlíou aktís»* (A 965): la pureza de los rayos destruye el equilibrio de cualquier cuerpo, basado en la mezcla de los elementos. Sobre las diversas interpretaciones alegóricas a las que dio lugar la intervención de Apolo en este episodio de la *Ilíada,* cf. Buffière, *Les mythes d'Homère,* págs. 291-300.

XXIII

¿QUIÉNES SON MÁS ÚTILES A LA CIUDAD, LOS GUERREROS O LOS AGRICULTORES? LOS GUERREROS

INTRODUCCIÓN[1]

Esta disertación y la siguiente forman una dilogía de asunto peculiar en Máximo. Su construcción retórica, según Szarmach, responde a lo que los manuales de la época titulaban *kataskeuḗ/anaskeuḗ*[2]. Son, por otro lado, las únicas en las que se discute con cierto detalle el valor cultural de actividades ajenas, en principio, a las formas de discurso. Pero, tal vez, lo que más las singulariza es que en ellas se ha podido rastrear un interés «político-social» contemporáneo. Es ésta la propuesta de Michel[3], quien consideraba que Máximo se refiere aquí a la situación del Imperio en los tiempos de las primeras invasiones, haciéndose eco de una preocupación que circularía en la corte[4]. Michel revisa la tradición

---

[1] Discusiones: MICHEL, «De Socrate à Maxime de Tyre»; PUIGGALI, *Études,* págs. 527-540; SZARMACH, *Maximos,* págs. 110-111; TRAPP, *Maximus,* págs. 194-195 (para las *Disertaciones* XXXIII y XXXIV) y 195-201.

[2] SZARMACH, *Maximos,* pág 110, quien remite a QUINTILIANO, *Institución oratoria* II 4, 18; HERMÓGENES, *Ejercicios de Retórica* II, pág. 8 SPENGEL y NICOLÁS EL SOFISTA, *Ejercicios* III, pág. 466 SPENGEL.

[3] MICHEL, «De Socrate à Maxime de Tyre».

[4] Debe tomar en consideración, por tanto, la noticia de Eusebio, que hace de Máximo un maestro de Marco Aurelio y es la única que deja con-

de filosofía política que plantea la cuestión de las clases funcionales en una sociedad y el conflicto que surge de su especialización excesiva, sobre todo cuando se trata de la actividad bélica. Domina aquí la figura de Platón y las discusiones sobre la clase de los guerreros del segundo libro de la *República,* pero también es pertinente un texto que se ha puesto muchas veces en relación con el platónico, como es el *Busiris* de Isócrates. En este discurso, un aspecto del elogio de la sociedad egipcia es el modo en que la clase de los guerreros ejerce su profesión. Isócrates contrasta esta excelencia de los guerreros egipcios con la prácticas abusivas de los lacedemonios, cuya república exhibe una distinción emparentada[5]. También indica Michel la pertinencia de las *Leyes,* donde los ciudadanos tienen todos condición de propietarios de un lote de tierra igualitariamente distribuidas y asumen las tareas militares como un conjunto de servicios repartidos entre los ciudadanos de todas las fortunas: un ejército, en definitiva, de ciudadanos. Esboza, además, la recepción romana de estas ideas en Salustio, Tito Livio y Tácito, pero también en los escritores en griego como Diodoro de Sicilia, Dionisio de Halicarnaso, Elio Aristides y Dión Casio. La propuesta de Máximo en el párrrafo último de la disertación siguiente, donde los agricultores aparecen como los mejores guerreros por su vínculo con la tierra que deben defender, debe leerse casi como una alegoría social de una necesidad sentida en la época y que se hace realidad con el asentamiento de los soldados en las provincias. La in-

---

cluir sobre esa relación con la corte. A propósito de esta noticia, cf. Introducción General, pág. 7, nota 1.

[5] ISÓCRATES, *Busiris* 19-20. MICHEL, «De Socrate à Maxime de Tyre», págs. 241-242, apunta, además, la importancia de Jenofonte para la valoración filosófica de la actividad agrícola, acerca de la cual cf. la Introducción a la *Disertación* XXXIII.

terpretación de Michel no ha sido aceptada por Puiggali, quien considera, por el contrario, que no hay referencia alguna a la situación histórica, sino que las dos disertaciones se explican por su intención retórica —argumentar *in utramque partem*— y ética —de acuerdo con una tradición estoico-cínica[6]—.

Esta primera disertación presenta una estructura bipartita. En §§ 1-5 enumera las razones del prestigio y la superioridad de la función guerrera, tomando como punto de partida a Homero y repasando todos los tópicos. La segunda parte (§§ 6-7) avanza el argumento de que el agricultor precisa del soldado, aplicando un esquema demostrativo de larga tradición filosófica que, como hemos señalado, tiene su ancestro en la construcción de la ciudad simple de la *República* platónica.

SINOPSIS

Ejemplos de la superioridad de la actividad bélica (1-5).

Homero ha elegido como materia de sus poemas a los guerreros y apenas menciona a los agricultores (1).

Licurgo ha dispensado a los espartanos del trabajo agrícola. Cuando el empeño guerrero se debilitó los espartiatas dejaron de ser libres (2).

Cretenses y atenienses: la libertad de ambos se mantuvo mientras se atuvieron a las armas (3).

Pueblos bárbaros: los agricultores sirven a los guerreros (4).

---

[6] PUIGGALI, *Études,* págs. 536-537. En realidad, el trabajo de Michel concierne menos a las Disertaciones de Máximo que a la rica recepción de las ideas griegas, platónicas esencialmente, por parte de los escritores romanos *in utramque linguam*, y a cómo ese «détour culturel» les sirve para repensar los momentos más críticos de su historia.

Mundo animal: los animales fuertes cazan, mientras que los débiles son herbívoros.
Las divinidades de la agricultura (Deméter, Dioniso, Triptólemo) se dedicaron a ella tardíamente.
La tierra da lo *suficiente para el sustento* (5).

Razones de la guerra (6-7).

La ambición y la injusticia dominan el mundo, y esto hace inevitable la guerra (6).
Ejemplos míticos (rapto de Helena) e históricos (conquistas de Cambises, Darío y Jerjes).
La agricultura necesita de la protección de las armas.
Ella misma empuja a la guerra por la ambición de adquirir nuevas y mejores tierras (7).

¿QUIÉNES SON MÁS ÚTILES A LA CIUDAD, LOS GUERREROS O LOS AGRICULTORES? LOS GUERREROS

¿Puedes decirme quiénes son aquellos a los que Homero 1 llama en sus versos «de estirpe divina», «parecidos a los dioses» y «pastores de pueblos»[1] y todo cuanto es de esperar que un poeta diga para ennoblecer con sus palabras la virtud del varón? ¿Acaso a los que se afanan con la azada y el arado en la tierra, duchos en labrar, buenos en sembrar[2], hábiles en la siega y esforzados en la cosecha? ¿O en absoluto se atrevió a mezclar en su canto ninguno de estos trabajos, salvo cuando los atribuye a un viejo isleño que ya ha sido expulsado del poder por jóvenes insolentes y que descansa en la estación estival tendido en tierra sobre un lecho de hojas, en una colina de viñedos[3]?

---

[1] Máximo presenta, de manera más o menos fiel, algunos de los principales epítetos que Homero atribuye a sus héroes: «de estirpe divina» (*e. g. Ilíada* I 337), «parecidos a los dioses» (*e. g. Ilíada* I 131 y XIX 155; la expresión que usa Máximo no es homérica) y «pastores de pueblos» (*e. g. Ilíada* II 243).

[2] Renehan, «Some Passages», pág. 40, detecta aquí un alusión a Tirteo, fr. 5, 3 West.

[3] Se refiere al padre de Odiseo, Laertes, en los términos en que lo describe *Odisea* XI 192-195.

Para él los hombres bienaventurados, a quienes se complace en alabar, son otros y por otras ocupaciones y acciones: Aquiles cuando persigue, Ayante cuando lucha en solitario, Teucro cuando dispara su arco, Diomedes cuando muestra su excelencia o algún otro de los que son formidables en su excelencia[4]. Repletos están sus versos de enormes escudos y de yelmos brillantes, de largas lanzas, carros hermosos y caballos que corren, de valientes que matan y cobardes que son muertos. Y al propio Agamenón, que era rey de todos los griegos, no consintió en alabarlo sino añadiendo «lancero», en la idea de que sólo ésta entre las acciones es la más digna del mando; y dice que era Agamenón ambas cosas, «rey y lancero excelente»[5]. Porque también era rey Menelao, y no menor que Agamenón, pero era inferior en la lanza, y por ello le concedió Homero en menor medida la alabanza de la poesía[6]. Pero este Agamenón, ¿en qué habría sido más ilustre que los demás si hubiera permanecido en Argos en posesión de buena tierra y, dedicándose a su cultivo, la hubiera convertido en más fértil que la de Egipto? Puedes oír a Odiseo cuando se ufana de Ítaca:

Abrupta, pero buena criadora de mancebos[7]

la llama, pues sabe, como sabio que es, cuánto se distingue el fruto de la hombría del trigo, la cebada y cualquier otro alimento que la tierra dé.

---

[4] Cf. *Ilíada* XXI 601 ss. (Aquiles persiguiendo a Héctor), VII 206 ss. (Ayante), VIII 266 ss. (Teucro) y V 1 ss. (Diomedes).

[5] *Ilíada* III 178-179. La expresión es también discutida en JENOFONTE, *Recuerdos* III 2, 2 y *Banquete* IV 6 como indicativa de la autoridad de Homero en el saber del general. Cf. DIÓN DE PRUSA, *Discursos* II 54.

[6] *Ilíada* XVII 588-589; DIÓN DE PRUSA, *Discursos* II 39.

[7] *Odisea* IX 27.

Dejo a Homero, pues tal vez te disguste un discurso que te lo presenta como testimonio de la afición a la guerra. ¿Quieres que, además, como segunda prueba, te mencione la historia laconia, la ática, la cretense o la persa? Alabas a Esparta por su excelente legislación, y a Licurgo no faltará quien lo alabe. Pues Apolo se adelanta a decirle: 2

Me pregunto si es un dios o un hombre a quien doy mi [oráculo[8].

Pues bien, este Licurgo, al que el dios iguala a un dios, cuando estableció las leyes de Esparta por consejo de Apolo, ¿qué tipo de constitución estableció para sus criaturas? ¿Era acaso de agricultores o comerciantes, humilde, cicatera y aplicada a esas pequeñeces? ¿O es esto lo que tienen sus hilotas, la multitud de siervos y los periecos de los lacedemonios, mientras que el espartiata auténtico, libre de la tierra, erguido, de cara a la libertad, formado entre azotes y golpes, cacerías, marchas por los montes y otros mil ejercicios, cuando alcanza suficiente endurecimiento, una vez formado en la lanza y el escudo bajo el mando de la ley como general, combate en primera línea por la libertad, salva Esparta y lucha junto a Licurgo, obediente al dios? Si los lacedemonios hubieran cultivado la tierra, ¿qué Leonidas habría formado la defensa en las Termópilas? ¿Qué Otríadas hubiera triunfado en Tirea? Tampoco Brásidas era labriego ni Gilipo salió de las mieses para salvar a los siracusanos ni Agesilao salía de las viñas para sojuzgar a Tisafernes, devastar la tierra del Gran Rey y liberar a los jonios del Helesponto[9]. No venía del azadón Calicrátidas ni de la azada Li-

[8] Heródoto, *Historias* I 65, 3.

[9] Catálogo de generales espartanos famosos, ordenados cronológicamente por los historiadores que los mencionan. Sobre Leónidas, el famo-

sandro ni del arado Dercílidas[10]. Servil es eso, propio de hilotas. Eso se conserva por obra de los escudos, eso lo defienden las lanzas, eso sirve a los que dominan. Esta virtud en armas era la que devastaba la tierra de los atenienses, asolaba la de los argivos y sometía a los mesenios[11]. Y, una vez que ésta se les agotó a los espartiatas, dejaron ciertamente las armas, pero de gentes libres devinieron labriegos.

3 ¿Cuándo fueron libres los cretenses? Cuando tenían armas, cuando tiraban con arco, cuando practicaban la caza. ¿Cuándo esclavos? Cuando fueron también labriegos. ¿Cuándo fueron libres los atenienses? Cuando guerreaban con los cadmeos, cuando enviaban colonias a Jonia, cuando acogie-

so héroe de las Termópilas, cf. Heródoto, VII 204. Sobre Otríadas, quien se distinguió en la guerra contra los argivos (522 a. C.) por mantenerse él solo en el campo de batalla y dar la victoria a los suyos, cf. Heródoto, I 82. Sobre Brásidas, cf. Tucídides, II 25; su fama lo llevó a ser objeto de culto y a ser equiparado a las figuras del mito: cf. Platón, *Banquete* 221c. Gilipo destacó en la resistencia frente a los atenienses en Sicilia: cf. Tucídides, VI 93 (Máximo, XXI 3 lo cita como ejemplo de corrupción). Finalmente, Agesilao es el héroe de la hegemonía espartana al que Jenofonte dedicó un conocido encomio.

[10] Tres generales espartanos que se distinguieron en la última etapa de la guerra del Peloponeso. Calicrátidas fue el general derrotado en la batalla de las Arginusas en 406 a. C.: cf. Jenofonte, *Helénicas* I 6, 1-33. Es conocido, sobre todo, por su oposición a Lisandro, a quien debe Esparta su victoria definitiva sobre Atenas (cf. Jenofonte, *Hel.* I 5, 1-33), figura moralmente controvertida y objeto de atención por parte de historiadores y biógrafos. Dercílidas, del mismo talante que Lisandro, desarrolla su actividad militar entre 421 y 390 a. C.: cf. Tucídides, *ibid.* VIII 61-62 y Jenofonte, *Hel.* III 1, 16-17 y 2, 6-14.

[11] Sobre la invasión del Ática, cf. Tucídides, *ibid.* II 18-23; sobre la campaña de Argos, cf. Heródoto, I 82.

ron a los Heraclidas, cuando expulsaron a los pelasgos[12]. ¿Cuándo esclavos? Cuando los hijos de Pisístrato desarmaron al pueblo y lo obligaron a las tareas del campo[13]. De nuevo, cuando la escuadra meda vino contra ellos, se olvidaron de su tierra, corrieron a las armas y con ellas recobraban la libertad. No era labrando como Cinegiro liberaba Atenas ni en la siega como Calimaco expulsaba a los medos, no era entre labriegos donde Milcíades era general[14]. Actuar es propio de hoplitas, dominar, de quienes combaten, y ser libres, de quienes vencen. Y como se hiciera preciso el mar, dijeron adiós a su tierra, prendieron fuego a su hogar allí y, reservándose tan sólo las armas, fueron a establecerse en las trirremes. Navegaba la ciudad del Ática y el pueblo de tierra firme al tiempo que combatía, y en combate naval logró vencer, y con la victoria obtuvo tanto la tierra como el mar[15]. Alabo a Pericles su generalato, porque se desentendió de los labradores, aun viendo cómo Acarnas era devastada, pero mantenía libre Atenas, pues mientras se conserva la libertad se conserva también la tierra, se conservan las plantas, se conservan las mieses[16].

Pero déjame a los griegos y ve a los bárbaros. Labran los egipcios, combaten los escitas: valerosa es Escitia, co- 4

---

[12] Episodios de la tópica histórica de las oraciones fúnebres atenienses; cf. LISIAS, II 7-16 para los enfrentamientos con tebanos y argivos. Sobre la rivalidad con los pelasgos, cf. HERÓDOTO, V 137-140.

[13] Sobre este episodio de la historia de Atenas, cf. HERÓDOTO, I 62-63.

[14] Los combatientes de Maratón Cinegiro (HERÓDOTO, VI 114) y Calímaco (HERÓDOTO, VI 109 ss.) son personajes tópicos en las declamaciones de la época: cf. LUCIANO, *El maestro de retórica* 18; y POLEMÓN, *Declamaciones* I y II. Cf. también la nota 27 a MÁXIMO, XXXIV 9, donde vuelven a aparecer estos personajes.

[15] Cf. HERÓDOTO, VII 173 ss.

[16] Eco de TUCÍDIDES, II 65.

barde Egipto, libre Escitia, esclavo Egipto. Labran los asirios, combaten los persas: siervos son los asirios, reyes los persas. Combatían primero los lidios, después labraban: combatían cuando eran libres, pero en la esclavitud se entregaron a la labranza. Vete a los animales: también allí verás libertad y servidumbre, vida de virtud y vida de la tierra. Ara el buey, concursa el caballo, y si mudas las acciones, transgredes la naturaleza. Los cobardes comen hierba, los fuertes viven de la caza. Come hierba el ciervo, caza el león. Junta semillas el escarabajo, cazan las águilas; esclavos son los que juntan semillas y los que comen hierba, libres los que cazan. Y si hay que aceptar los mitos relativos a los dioses, no es Zeus labrador, ni Atenea ni Apolo ni Enialio[17], que eran los más regios entre los dioses. Hasta Deméter practica tarde la agricultura, después de mucho vagar, tarde lo hace Dioniso, tras Cadmo y Penteo, tarde también Triptólemo, después de Erictonio y Cécrope.

5 Y si tomáramos el reino de Crono, ¿qué cuenta haríamos de la labranza? Pero es que tampoco ahora precisamos de agricultura, pues no se ha agotado la tierra de dar frutos espontáneos: produce alimento, bellotas y peras, produce naturalmente bebida, el Nilo, el Istro, el Aqueloo, el Meandro y otras crateras perennes de fuentes puras y saciadoras. Y esto lo cultiva no el viejo Icario[18] ni un varón de Beocia o Tesalia, sino el propio sol y la luna con su calor, las lluvias nutricias y los vientos que soplan, el cambio de las estaciones y la tierra que lo hace brotar. Éstos son los labradores inmortales de plantas y árboles frutales, que no precisan de

[17] Es el nombre con que se conoce también a Ares en la *Ilíada*: cf. *e. g.* VII 166, IX 668, XVII 210 y XX 69.

[18] Rey de Atenas que recibió hospitalariamente a Dioniso cuando éste difundía el cultivo de la vid.

arte humana alguna. Esta labranza no la detiene nadie, no la epidemia, no la hambruna, no la guerra,

sino que nace todo sin siembra ni arado[19].

Y si te entra el deseo del loto de Libia o del trigo de Egipto, del aceite del Ática o la vid de Lesbos, es que has puesto el arte al servicio del placer.

En suma, comparas trabajos liberales con trabajos nece- 6
sarios y virtud liberal con la agricultura necesaria. Pues no comparas la paz con la guerra, porque si la agricultura es de tal modo, quita las guerras y labremos. Que todo el mundo arroje su lanza y marche a la azada, que muestre su excelencia en la tierra, que prevalezca entre agricultores. Proclamemos al varón por su fertilidad:

entre los hombres éste lleva la victoria, éste es el mejor[20].

Pero, en realidad, todo rebosa de guerra e injusticia, los deseos pululan por doquier en toda la tierra suscitando las ambiciones, todo rebosa de ejércitos que marchan a tierra ajena. Se canta la belleza de la mujer peloponesia: navega por ella desde el Ida el varón bárbaro, no un labriego, sino alguien más dócil, ocioso y pacífico que un labriego, un pastor o boyero. Desea Cambises la tierra de Egipto: el deseo levanta una guerra. Desea Darío la tierra de los escitas: se declara la guerra a los escitas[21]. Se desplaza el deseo a Eretria y Atenas y, con el deseo, las escuadras: Eretria es

[19] *Odisea* IX 109.

[20] Hexámetro de autor desconocido, recogido como *Supplementum Hellenisticum*, fr. 1132.

[21] Sobre la invasión de Egipto por Cambises, cf. HERÓDOTO, II 1 y III 1; sobre la invasión de Escitia por Darío, cf. *ibid.* IV 83 ss.

redada, se desembarca en Maratón[22]. Desea la mujer de Jerjes tener esclavillas de Laconia, el Ática o Argos, y por causa del deseo de una mujer se arman escuadras transmarítimas, Asia se traslada, Europa se levanta[23]. Desean los atenienses Sicilia, desean los lacedemonios Jonia, desean los tebanos la hegemonía[24].

7 ¡Oh, el más amargo de los deseos para Grecia! ¿Dónde puede alguien irse a cultivar con seguridad? ¿Dónde encontrarás *el rostro áureo de la paz*[25]? ¿Qué parte de la tierra no tiene enamorados?

«Ascra, de inviernos malos y veranos duros»[26].

Marchemos, entonces, a Ascra; pero Beocia produce álamos. Más allá está Libia, pero tiene buen ganado. Más allá de los confines está la tierra de los indios, pero la encontró un amante macedonio que marchó hacia ella a través de muchas naciones enemigas. ¿A dónde volverse? ¿Dónde se hallará el labrantío seguro? Todo lleno de guerras, lleno de armas. Por consiguiente,

que se afile bien la lanza, se coloque bien el escudo,
que se dé bien de comer a los caballos de pies veloces[27].

---

[22] HERÓDOTO, VI 31, 100-102.

[23] HERÓDOTO, III 134, 5, refiere este deseo a la mujer de Darío, Atosa, no a la de Jerjes.

[24] Las aspiraciones de los atenienses en Sicilia se leen en TUCÍDIDES, III 86 y VI ss.; sobre las pretensiones de Esparta y Tebas, cf. JENOFONTE, *Helénicas* III 4, 1 y VI 1 ss.

[25] Como en otras ocasiones, Máximo parece haber construido su expresión a partir de un verso: cf. EURÍPIDES, fr. 486 NAUCK[2].

[26] HESÍODO, *Trabajos y días* 640.

[27] HOMERO, *Ilíada* II 382-383.

Hermosa es la labranza, hermosa si puede conservarse, si hay tiempo para ello, si se vigila. Pero temo que sea esta hermosura la que mueve guerras y diferencias civiles. Dice un varón antiguo:

> *Sobre todo —dice—, la mejor tierra es la que más cambios de habitantes ha sufrido..., mientras que la tierra del Ática, indisputada por el hecho de ser pobre, la han habitado siempre los mismos hombres*[28].

¿Has escuchado cómo surge la guerra? Hombre, no cultives, deja la tierra sin afeites, escuálida: mueves revoluciones, mueves guerras.

---

[28] TUCÍDIDES, I 2, 3-5.

XXIV

QUE LOS AGRICULTORES SON MÁS ÚTILES QUE LOS GUERREROS

INTRODUCCIÓN[1]

La alabanza del agricultor tiene una larga tradición en la filosofía griega, pero, ciertamente, no es Platón quien se destaca en este punto, sobre todo teniendo en cuenta que su posición, dada la procedencia militar de los «guardianes», sería más afín a la defendida en la disertación anterior. El elogio de la vida del campo responde, más bien, a otras tradiciones socráticas, cuyo primer referente es el *Económico* de Jenofonte y, en época más cercana a la del propio Máximo, Dión de Prusa, Musonio Rufo y Temistio[2]. Se debe tener en cuenta también la importancia que la vida agrícola tiene en el mundo romano y la vitalidad que en el siglo II toma la evocación de los primeros tiempos de la República.

La contestación se da también en dos partes, la primera de las cuales trata la cuestión previa de cómo valorar la accion humana. Máximo introduce una complicada y poco clarificadora serie de distinciones (§§ 3-4) que dejan ambas

---

[1] Discusiones: MICHEL, «De Socrate à Maxime de Tyre»; PUIGGALI, *Études*, págs. 527-540; SZARMACH, *Maximos*, págs. 112-115; TRAPP, *Maximus*, págs. 201-206.

[2] Véanse la referencias en las notas al texto. La exaltación de la vida agrícola se encuentra también en un bello texto del epicúreo Diógenes de Enoanda, del siglo I d. C. (fr. 56 SMITH).

actividades en la condición platónica de intermedias[3], para concluir que la mejor manera de dirimir la cuestión es observar cuál de ellas empuja más a la virtud, siendo la agricultura la que se lleva la palma (§§ 4-7). Hay en la práctica misma de la agricultura una pedagogía de la justicia que Máximo llama democrática (§ 4). La excelencia se observa no sólo en el ámbito de las virtudes tradicionales, sino también en el religioso y, como prueba definitiva, en el trance mismo de la guerra. Máximo resucita la más venerable tradición política griega, que identifica al terrateniente con el mejor guerrero y evoca a los atenienses de Maratón, que se representan viniendo de sus campos para volver a ellos después de la batalla (§ 6). La disertación se cierra con una mirada a la decadencia actual de las ciudades y la evocación del ejemplo que ofrecen los persas y el origen de su imperio.

SINOPSIS

Hay que auxiliar a los agricultores frente a los guerreros (1).

Consideración previa a la evaluación de las actividades humanas (2-3).

- La gente justa no hace la guerra a nadie, mientras que los injustos mueven guerra contra justos e injustos por igual (2).
- La agricultura, como la guerra, es común a gentes justas e injustas (3).
- Conclusión: la distinción pertinente deriva de observar cuál de las dos actividades incita más a la virtud o al vicio.

[3] Puiggali, *Études*, pág. 534.

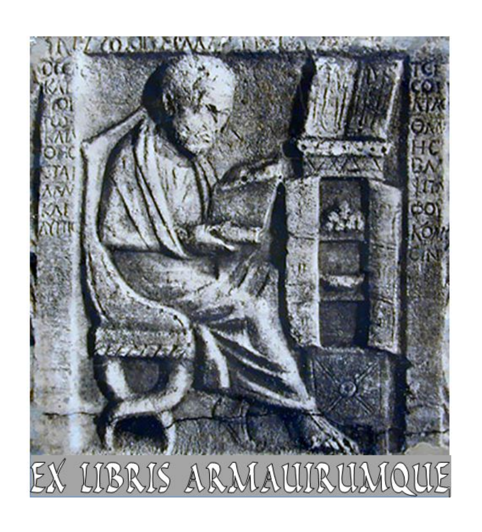
La pedagogía de la agricultura (4-7).

El deseo es el peor mal de los hombres. La guerra lo despierta más que la agricultura, la cual, por el contrario, enseña la virtud (4).

Las fiestas y ceremonias son instituidas por los agricultores, luego los dioses prefieren a éstos y las ofrendas pacíficas (5).

El agricultor es más sabio y robusto, conoce la ocasión de dar batalla. Ejemplo de Atenas ante la invasión persa. Después de la batalla el agricultor vuelve a sus campos (6).

Los agricultores se baten por lo más querido, frente a los ejércitos de mercenarios. El ejemplo de los persas (7).



QUE LOS AGRICULTORES SON MÁS ÚTILES QUE LOS GUERREROS

Defendamos el pueblo de los agricultores, ya que nuestro régimen es ahora de discursos, no de armas. Y si se precisan armas, tal vez no resulte el agricultor más débil que el guerrero. Pero consideraremos esto más adelante[1]: es con la palabra ahora y no con las armas con lo que hay que juzgar a estos hombres. Tampoco hay que atenerse al testimonio de Homero ni de quien es más armonioso que Homero. Y si fuera preciso, haremos nosotros también bajar del Helicón a otro poeta, no menos famoso que Homero, que censura a la generación de ahora, 1

quienes primero fabricaron el malévolo cuchillo
y primero comieron de los bueyes labradores[2].

Pues alabar estos hechos sería propio de un hombre más enemigo de la vida que la práctica misma de la guerra, cuya necesidad, aun cuando quites la injusticia, sigue siendo lamentable.

---

[1] Cf. *infra,* § 6.
[2] Arato, *Fenómenos* 131-132.

2 Considerémoslo de este modo. Entre los hombres, los unos son justos, los otros, injustos. ¿Y acaso están en guerra los justos con los justos? ¡De ningún modo! Pues los que son del mismo parecer, ¿por qué habrían de pelear? Luchan, entonces, los injustos o con los justos o con sus semejantes, pues son desiguales tanto entre sí como respecto de los justos. También luchan los débiles por alcanzar la igualdad y los fuertes por tener más. Sea, el argumento nos ha puesto de manifiesto estas tres clases, una de las cuales, la de los justos, mantiene siempre tregua y acuerdos consigo misma, mientras que las otras dos están cada una de ellas en guerra; una, consigo misma, la otra, con la de los justos. Es evidente, entonces, que la guerra es algo necesario para los justos y voluntario para los injustos. Y sobre los injustos, ¿qué más hay que considerar? Cierto, no hay temor de que alguien les conceda parte de alabanza, pero, si los justos no pelean por voluntad propia sino por necesidad o por castigar la injusticia, como Heracles[3], o para defenderse de los que los atacan, como los griegos de los medos, ¿acaso aceptarían ellos librarse de la necesidad de pelear y verse privados de la virtud procedente de las armas? ¿O preferirían verse constreñidos a esta práctica junto con la necesidad de la virtud? Yo creo que la primera de las dos opciones. Pues también los médicos, si es que han de ser hombres justos y provechosos, rogarían que pereciera su arte junto con las enfermedades[4].

3 Venga, consideremos respecto de la agricultura si la aplicación a la tierra es para aquéllos del mismo modo que la práctica de la guerra. Se dedican los hombres a la tierra unos con justicia y otros sin ella: con justicia, cuando es por la utilidad del fruto, sin ella, cuando hay lucro. Por consi-

[3] Sobre la figura de Heracles, cf. MÁXIMO, XV 6.

[4] Cf. MÁXIMO, XVII 3-4.

guiente, aquí el arbitraje no podría ser de conjunto para toda forma de agricultura. Pero, si ésta es común a gente justa e injusta, como también era común el guerrear a ambas especies, temo que sin darnos cuenta este discurso nos engañe, pues pretende comparar, no la guerra con la agricultura, sino lo injusto con lo justo.

Partiendo, entonces, del supuesto de que ambas son justas, la guerra y la agricultura, cuando uno va por necesidad a la guerra y el otro se ve obligado por la necesidad a cultivar la tierra, hagamos la siguiente consideración. Pues bien, ¿qué es esto que digo? Si es igual en ambos casos la justicia, como también la belleza y la alabanza, resultan ambos vencedores para nosotros. ¿Quieres, entonces, que quitemos a uno y a otro la justicia y, tras añadirles la injusticia, lo consideremos de ese modo? Pero también en este caso el vicio, cuando se iguala en ambos casos, elimina la alabanza de uno y otro. ¿De qué modo podría dirimirse la cuestión? ¿Quieres que te lo diga? Te lo diré. Profetiza mi alma, fiel a los discursos platónicos[5], que hay un género de hombres que no es capaz de alcanzar totalmente la virtud, pero tampoco está del todo arrastrado a los extremos del vicio, que vive entre opiniones correctas y se rige por crianza y educación bajo una ley temperada. Pues bien, si dividimos en dos partes ese género de hombres y dedicamos la una a la tierra y la otra la destinamos a las armas, puesto que están indecisos, anclados en tierra de nadie entre virtud y vicio, veamos a partir de sus actividades, cada uno la que le corresponde,

---

[5] Cf. PLATÓN, *Banquete* 202a. Se trata de una doctrina del llamado platonismo medio, que defiende, frente a las tesis estoicas, que existe un término medio entre la virtud y el vicio que no es el vicio mismo: cf. ALCÍNOO, *Didascálico* XXX 183, 31; APULEYO, *Sobre Platón y su doctrina* II 3, 22 y 19, 246; FILÓN, *Sobre las recompensas y los castigos* 62-65.

en qué dirección se deja llevar más rápidamente. Veámoslo de esta manera.

4 El mayor mal para el hombre es el deseo. ¿Qué es lo que más deseo produce, la guerra o la agricultura? Pues bien, lo uno es insaciable, lo otro, parsimonioso: insaciable es la guerra, parsimoniosa la agricultura. Y variopinta la guerra, simple la agricultura, incierta una, cierta la otra. Pues, ¿qué podría ser más incierto que la suerte de la guerra? Seguro es el trabajo de la tierra. Pero la guerra se enardece sobre todo en la buena fortuna, mientras que la agricultura se modera con la buena cosecha. Y si la cólera es vecino difícil del hombre y precisa de mucha educación, ¿qué podría disponer más a la cólera que la guerra y las armas? ¿Y qué hay más manso que la agricultura?

Y en cuanto a las virtudes en sí, la cosa es como sigue respecto de cada una, empezando por la templanza. En el hombre de armas, el más fuerte es más impetuoso, el cobarde, más inseguro; el osado, más impetuoso[6], el débil, más osado, el inclinado al placer, más depravado. Pero en el hombre del campo, el fuerte recoge más cosecha y el más débil goza de mejor salud, el cobarde se siente más seguro y el inclinado al placer, más moderado. Y si haces el examen respecto de la justicia, la guerra es maestra de injusticia, la agricultura, de justicia. La una es ambiciosa y va a por lo ajeno, tiene el mayor poder precisamente cuando comete las mayores injusticias y tiene éxito en sus delitos, mientras que de la agricultura viene una compensación igual y un trato justo. Si cuidas una planta, ella te lo devuelve en frutos, si cuidas una mies, ésta es fecunda; atiendes una viña y da

---

[6] Trapp sospecha que en uno de los dos casos la palabra repetida, *itamṓteros,* debe corregirse, probablemente el primero. Knebel propone secluir el segundo.

buen vino, atiendes un olivo y da buena flor[7]. Para nada es temible el labrador, para nadie es hostil, amigo para todos, sin experiencia de sangre, sin experiencia de degüellos, sagrado y bendito de los dioses de las cosechas, de las vendimias, de las eras y las labranzas. Igual en democracia, la agricultura odia por encima de todas las cosas la oligarquía y la tiranía, pues no son criaturas suyas ni Dionisio ni Fálaris, sino que uno y otro lo son de las armas.

5 ¿Qué multitud es más dada a las fiestas, a los Misterios y a los festivales? ¿No es el hoplita un celebrante mal entonado, mientras que el agricultor es el más apropiado? El uno es ajeno a los Misterios, mientras que el otro es el más afín. ¿No es el uno el más temible en el festival y el otro el más pacífico? Me parece a mí que quienes en un principio instauraron las fiestas y las iniciaciones de los dioses no fueron sino los agricultores, los primeros que implantaron en la vendimia los coros en honor de Dioniso, los primeros que en la trilla establecieron los ritos en honor de Deméter, los primeros que atribuyeron a Atenea el nacimiento del olivo, los primeros que consagraron los frutos primeros de la tierra como primicias en honor de los dioses que los habían concedido[8], con los que es de creer que los dioses se gozan más que con Pausanias cuando consagra el diezmo o con Lisandro cuando ofrece el diezmo[9]. Son primicias de las guerras, de infortunios vienen esos actos de piedad. De los labradores vienen súplicas benévolas, sacrificios piadosos, fruto de

[7] Ps. Aristóteles, *Económico* I 2, 1343a 28; Jenofonte, *Económico* V 12; Filemón, fr. 105 K.-A.; Cicerón, *Sobre los deberes* I 48; Musonio, fr. 11 Hense; Virgilio, *Geórgicas* II 460.

[8] Sobre el origen de las fiestas, cf. Jenofonte, *Económico* V 10; Temistio, XXX 349b, quien trae a colación a Pródico, fr. 5 D.-K.; Tibulo, *Elegías* II 1, 51 ss.

[9] Cf. Heródoto, IX 81 y Jenofonte, *Helénicas* II 3, 4-9.

sus propios trabajos, sin parte en desgracias, sin parte de males.

6 Y si debe ponerse a examen la sabiduría de los hombres, preguntemos a cada uno. El sabio en la guerra es hábil en poner en orden

caballos y hombres armados de escudo[10],

que es lo más falto de orden entre las cosas humanas y lo más triste. El sabio en la agricultura,

cuando las Pléyades hijas de Atlas se elevan en el horizonte

comienza la siega,

el arado, cuando se ponen[11].

Atiende a las estaciones del año, al curso de la luna, al oriente de las estrellas, al régimen de las lluvias y a la ocasión de los vientos. Y si hay que juzgar a los hombres por la excelencia de sus cuerpos y por la virilidad de los ejercicios, pocas son para el soldado las ocasiones de ejercitarse, mientras que para el labrador son continuas, al raso siempre, amigo del sol, hecho a las nieves, firme, descalzo, independiente, bien aireado, rápido en la carrera, capaz de llevar cargas[12].

Y si hace falta combatir, verás un soldado entrenado en auténticos trabajos[13], como aquéllos de los que hizo prueba Darío al atacar Maratón, pues no tenían entonces los atenienses ejército de hoplitas ni de arqueros, ni flota ni caballería,

---

[10] *Ilíada* II 554.

[11] Hesíodo, *Trabajos y días* 383-384.

[12] Sobre las excelencias de los agricultores, cf. Jenofonte, *Económico* V 8 y VI 9.

[13] Cf. Jenofonte, *Económico* V 7 y VI 6-8.

sino que todo estaba distribuido por distritos. Eran agricultores y, cuando la flota de los bárbaros arribó a Maratón, corrieron de sus campos cual soldados campesinos, defendiéndose uno con la azada, otro con la reja del arado, otro con la hoz. ¡Hermoso ejército, autosuficiente y lleno de libertad! ¡Hermosas criaturas y dignas de la tierra y la labranza! ¡Cómo alabo vuestras virtudes y alabo vuestras armas, con las que luchasteis por vuestra patria, por las vides que habéis trabajado, por los olivos que plantasteis! Y de tales acontecimientos volvisteis a la tierra, de soldados, labradores, de labradores, caudillos. ¡Qué hermosa compensación!

«Pero acompañan a los persas sus concubinas, para que 7
luchen bien por lo más querido»[14]. Y el labrador, ¿no se defiende bien por lo más querido, por las viñas devastadas, por los olivos talados, por la cosecha arrasada? Si comparas este ejército con lo que vino después, hallarás hoplitas, pero no victoriosos, hoplitas pero mercenarios, hoplitas criados a la sombra, hoplitas, forzadores, derrotados en Sicilia, atrapados en el Helesponto. Y si mencionas la historia de Persia, también me hablas de un ejército que viene de la labranza. Pues, ¿cuándo son derrotados los medos y vencen los persas? Cuando los persas todavía se dedicaban a la agricultura y los medos guerreaban. Entonces trajo Ciro un ejército en su ayuda que había sido entrenado en Pasargadas, en una tierra ardua, soldados ejercitados en el trabajo con las propias manos[15]. Pero cuando los persas dejaron de practicar la agricultura y se olvidaron de la tierra, de los arados y las hoces, entonces perdieron también las virtudes junto con sus aperos[16].

[14] Cf. Heródoto, VII 83, 2.
[15] Cf. Heródoto, I 125 y Platón, *Leyes* III 695a.
[16] Cf. Heródoto, IX 121, 3-4.

XXV

QUE LOS DISCURSOS MEJORES SON LOS QUE CONCUERDAN CON LAS ACCIONES

INTRODUCCIÓN[1]

El título de la disertación parece, en principio, adecuado sólo a su punto de partida. En realidad, Máximo explora las diversas posibilidades de entender la relación entre palabras y hechos con el propósito de enseñar a reconocer en ella la bondad de los discursos, en la medida en que ese reconocimiento significa celebrarlos.

Al comienzo dos figuras emblemáticas del laconismo antiguo, Anacarsis[2] y Pitágoras, sirven de ejemplo al ideal de la adecuación entre palabras y acciones, donde el acento está puesto en las acciones[3]. Al final de § 2 se plantea ya el

---

[1] Discusiones: E. ORTH, «Varia critica», *Helmantica* VI (1955), 73-75; PUIGGALI, *Études*, págs. 376-384; SZARMACH, *Maximos*, pags. 122-124; KONIARIS, «Zetemata I», págs. 114-120; TRAPP, *Maximus*, págs. 206-213.

[2] La abundante documentación sobre este sabio escita, que fascinó a los griegos por su afición a las costumbres helénicas —así en Heródoto— al mismo tiempo que por su crítica acérrima a ellas —así en Luciano y en la tradición cínica—, ha sido recopilada por J. F. KINDSTRAND, *Anacharsis. The Legend and the Apophthegmata*, Uppsala, 1981.

[3] Cf. AULO GELIO, *Noches áticas* XVIII 19, 1, quien, citando a Favorino, refiere el dicho de Epicteto de que los filósofos aparentes sólo filosofan de palabra. Sobre este tópico, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, «Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans la Hagiographie primitive»,

problema del exceso de las palabras, equiparadas al adorno inútil, por medio de las imágenes del ruiseñor y el pavón. En § 3 la relación entre palabras y hechos se ha transformado en la que hay entre palabra y carácter, tomando ejemplo de la fisiognómica. La referencia a ésta en un contexto retórico ha despertado un cierto interés[4], pero por su brevedad no permite sacar muchas conclusiones[5].

En § 4 el tema se centra en el reconocimiento de la belleza de los discursos. Tomando apoyo en el ejemplo de la agricultura, Máximo afirma que sólo desde el discernimiento de la utilidad y la fecundidad que resulta de los discursos será apropiada su alabanza, es decir, el reconocimiento de una belleza; si no, si la alabanza es provocada por el placer que procuran, será peligrosa, como muestran los ejemplos del marino descarriado o del enfermo que disfruta con su propia enfermedad (§ 5).

En § 6 la búsqueda se centra en el orador. Se presenta esta alianza de palabra y persona en la figura del orador auténtico *(rhḗtōr alēthḗs)* aliado del discurso filosófico *(philósophos lógos),* al que se atribuye competencia general en asuntos humanos. Como tantas otras disertaciones de Máxi-

---

Wien. Stud. LXXIII (1960), 123-152. KONIARIS, «Zetemata I», pág. 115, señala el desplazamiento de acento entre el modo en que en ambos personajes adecuan las palabras a la acción.

[4] Cf. E. C. EVANS, «The Study of the Physiognomy in the Second Century a. D.», *Trans. Amer. Philol. Assoc.* LXXII (1941), 98-108, quien cita el pasaje de Máximo como testimonio del interés por la fisiognómica por parte de sofistas y rétores en el siglo II; igualmente REARDON, *Courants*, pág. 244 nota 30. Por su parte, PUIGGALI, *Études,* pág. 380, no considera justificada esta conclusión.

[5] Es significativo el modo en que Máximo parece conceder al oído una cierta superioridad sobre la vista, sobre todo si aceptamos la interpretacion de KONIARIS de la comparación entre ambos sentidos en XL 6 (cf. la nota 20 al pasaje).

mo, el final parece desmarcarse del conjunto de la conferencia. En efecto, en § 7 Máximo considera el placer y el disfrute como partes integrantes de toda actividad humana, pero en esto se atiene a una venerable tradición platónica, dentro de la cual Puiggali destaca el *Filebo*[6]. También hay una concesión semejante en la Disertación XXXIII 3, dentro de la refutación de Epicuro.

SINOPSIS

Los ejemplos (1-2).

Anacarsis viaja a Grecia en busca de un sabio. Descubre en Quenas de Beocia a Misón, alguien parco en palabras que lleva una vida simple y sencilla (1).

Pitágoras: sus palabras eran breves como leyes, pero sus acciones, amplias y continuas. La armonía de la vida es el concierto más perfecto de discursos y acciones, en el que los primeros no van más allá de las segundas (2).

Para alcanzar esta armonía no debe buscarse el refinamiento de los discursos que produzca agrado.

Reconocer al buen orador (3-6).

Ejemplo de Zópiro. La voz puede revelar el carácter del alma mejor que lo hace la apariencia corporal, siempre que no hagamos cuenta de los adornos del discurso, que ocultan la visión (3).

---

[6] Cf. PLATÓN, *Filebo* 52ab, 61c, 63e; PUIGGALI, *Études,* pág. 383 y notas 1 y 3. SZARMACH, *Maximos,* págs. 122-126, considera que hay en en la conferencia ecos del tratado *Sobre lo sublime* del Ps.-LONGINO (II 3 y VII), siguiendo a J. F. KÜHN, *Hypsos. Eine Untersuchung zur Entwicklungsgeschichte des Aufschwung-gedankens von Platon bis Poseidonios,* Stuttgart, 1941, pág. 14 nota 2.

Reconocer la belleza en las palabras o los discursos requiere un saber que permita reconocer su utilidad, como es el de los agricultores (4).

Hay que preguntarse por el beneficio de los discursos y no alabar sino lo que es útil. El encomio que se atiene sólo al disfrute que brinda la cosa es un peligro. Ejemplos del marino y el enfermo (5).

Los hombres necesitan del discurso verídico que eleve las almas por encima de los placeres del cuerpo. El que lo pronuncia debe ser el orador verdadero alíado de la filosofía (6).

El placer de los discursos (7).

Debe ser el placer que la virtud admite sin rebajarse. Hay un placer digno, que es el del alma y que acompaña al ejercicio de la virtud y las acciones conforme a ella.

QUE LOS DISCURSOS MEJORES SON LOS QUE CONCUERDAN CON LAS ACCIONES

Llegó a Grecia desde la tierra de Escitia un hombre sa- 1
bio entre los bárbaros de allí en una sabiduría de pocas palabras y nada charlatana, sino que su suma era una vida rigurosa, una mente saludable y una palabra escueta, certera, semejante no a un peltasta mercenario que corre imprudentemente, sino a un hoplita que marcha al paso y se mueve con seguridad[1]. Al llegar a Atenas, no encuentra allí hoplita alguno, aunque sí muchos peltastas y, ciertamente, Anacarsis estaba muy lejos de alabar su precipitación y agitación. Pero recorría la Grecia toda en su deseo de ver una sabiduría firme y asentada. No puedo decir si pudo encontrarla también en otro sitio, pero vino a hallar en Quenas, una ciudad pequeña y poco poblada, a un hombre bueno. Su nombre era Misón[2]. La bondad de Misón estaba en administrar

[1] La comparacion remonta a PLATÓN, *Teeteto* 165d.

[2] El texto de Máximo es recogido por KINDSTRAND como A 6A-B. HERÓDOTO (IV 77 = A 7 KINDSTRAND) habla ya del viaje de Anacarsis a Grecia y cuenta que sólo Lacedemonia fue de su gusto. Misón de Quenas era contado entre los Siete Sabios ya por PLATÓN, *Protágoras* 343a. DIÓGENES LAERCIO (I 106-108) nos da de él una breve biografía, que sigue inmediatamente a la de Anacarsis y que incluye (§ 106) la historia del

bien su casa, en cuidar con arte la tierra, en llevar con templanza el matrimonio y en educar noblemente a su hijo. Y fue suficiente para el extranjero escita, quien no siguió buscando una sabiduría más charlatana en presencia de acciones que en ese momento podía contemplar con todo detalle. Cuando tuvo bastante del espectáculo, le dice Misón el de Quenas: «Por estas cosas, Anacarsis, no sé cómo, pero tenemos entre los hombres fama de sabios; pero si yo soy sabio por tener estas costumbres, ¿a dónde se dejará llevar la ignorancia?». Quedó muy admirado Anacarsis con su anfitrión griego por la abundancia de sus obras y la parquedad de sus palabras.

2 Eran también, según creo, las palabras de Pitágoras semejantes a leyes, breves y concisas[3], pero sus acciones, amplias y continuas, sin permitir de noche ni de día que el alma se relajara o cediera a la pereza. Del modo en que en las armonías de las canciones una omisión, por minúscula que sea, destruye la belleza de la pieza, así también en la armonía de la vida, si nada ha de haber disonante o que proceda al azar, debe existir acuerdo de palabra y obra, sin que las obras se vean relegadas a la total insignificancia, ni las palabras vayan por delante de las obras, como rebosando de un recipiente estrecho, sino las unas ordenadas a las otras en la misma medida y nivel.

---

encuentro entre Anacarsis y Quilón, junto con la sentencia de que hay que escrutar las palabras a partir de los hechos, no al revés (§ 108).

[3] Cf. Diógenes Laercio, VIII 34 ss.; Porfirio, *Vida de Pitágoras* 41; Jámblico, *Vida de Pitágoras* 92-96. La palabra que traducimos por «concisas» *(epítomoi)* es considerada sospechosa por Orth, «Varia critica», quien propone leer *epítonoi:* «qui modo quasi imperatorio ad oboedientiam admonent».

Entonces, quienquiera que aspire a esa armonía y quiera que resuene el sonido de sus obras, ¿se enorgullecería acaso de su excelente lengua? ¡Muy lejos estaría, creo yo! Pues tampoco a los pavones, que son las aves que más gusto da ver, se les podría considerar afortunadas por un ornato que de nada les sirve para el vuelo, que es, precisamente, la facultad de las aves[4]. También el canto de los ruiseñores lo tomamos por el placer que da al oído, pero la emoción que nos produce no contribuye en nada a su conservación.

Cuando grita el águila o ruge el león, cualquiera podría 3
reconocer por lo desagradable del sonido la fuerza del que lo emite. Si la voz del hombre no es menos capaz ni más débil que el rugido del león o el grito de las águilas para mostrar el carácter del que habla, ¿no merece acaso indagarse por su sonido si es un ruiseñor el que suena, una lengua flébil y una canción perecedera, o un águila o cualquier otro animal varonil y lleno de arrojo? El famoso Zópiro era diestro, con dirigir sus ojos a los rasgos del cuerpo, en reconocer en un encuentro el carácter y vaticinar —adivinación incierta— el estado del alma por medio de lo que estaba a la vista[5]. Pues, ¿cuál es la relación que se da en la semejanza del alma y el cuerpo? Si se puede establecer una adivinación para el alma que no sea no por medio de signos poco claros y débiles, deben relegarse a los ojos el trato con los colores y las formas, así como el placer y displacer que hay en ellos, y hay que rastrear con el oído el carácter del alma. Y no según las cuentas del vulgo, para quien basta para alabar un

[4] El símil del pavón para desprestigiar a los sofistas aparece también en Dión de Prusa, *Discursos* XII 12.

[5] Sobre Zópiro y su conocimiento fisiognómico, que daba su nombre a un diálogo del socrático Fedón de Élide, cf. Diógenes Laercio, II 45 y 105; Cicerón, *Tusculanas* IV 37, 80 y *Sobre el destino* 10. En este diálogo, Zópiro habría reconocido en Sócrates el rostro de un lujurioso.

discurso una lengua hábil, un tropel de nombres o palabras áticas, períodos bien contorneados o una armonía fluida. Todo esto es, conforme al poeta de Dioniso,

floripondios... y palabrejas,
cantos de golondrinas, mutilaciones del arte[6].

4 «¿Cuál es, entonces, la belleza en los dicursos?», podría decir alguien. No me preguntes aún, amigo. Lo verás tú mismo cuando seas capaz de verlo, pues tampoco a un cimerio se le puede hablar de la belleza del sol, ni del mar a uno del interior, ni de la divinidad a Epicuro, pues no es por mensajeros como llega la información, sino que, además, hace falta ciencia; y mientras está ausente el saber, también los juicios desvarían necesariamente.

De hecho, de lo que nace en la tierra es espectador toda suerte de viandante, pero sano, el agricultor: el uno alaba la flor en la planta, el otro el tamaño o la sombra, el otro el color, pero para el labrador es el fruto el que recibe la alabanza junto con su utilidad[7]. Y si alguien se acerca al discurso en calidad de viandante, no le disputo el placer de la alabanza conforme pasa, pero si se alinea con los labradores, no admito las alabanzas mientras no me muestre la utilidad de aquello que las recibe.

5 Dime, ¿qué frutos has visto en el discurso? ¿Cuáles has tomado? ¿Cómo eran? ¿Los has probado tú? ¿Has indagado si llevan a un cumplimiento y pueden engendrar otros discursos? ¿Te ha brotado en el alma algo útil y fructuoso de

[6] Aristófanes, *Ranas* 92-93.

[7] El elogio de la planta parece una alusión al que Odiseo hace de Nausícaa en *Odisea* VI 160-167 (cf. Máximo, XIX 5), pero también al que Socrates hace en Platón, *Fedro* 230b del paraje ameno, que tanta descendencia tuvo en la literatura de época imperial.

ellos[8]? ¿O envejece *pera sobre pera y manzana sobre manzana, y sobre el sarmiento crece el sarmiento e higo sobre higo*[9] y el nacimiento de la palabra es, entonces, perentorio, su fruto vano y sin alimento, sin mezclarse en el alma,

mas corre por encima como el aceite[10]?

Cuéntame esa labranza y deja las alabanzas. Pues si eliminas su utilidad, sospecho del motivo, compadezco al que alaba y repruebo la alabanza. Porque esa alabanza la pronuncian las partes incontinentes del alma, las incapaces de juzgar, las que por naturaleza resultan engañadas:

No es extraño que troyanos y aqueos, de buenas grebas,
por una mujer tal estén padeciendo duraderos dolores[11].

¿Ves el defecto de la alabanza cuando hace intercambiables una mujerzuela y el placer que de ella se obtiene con los males de griegos y troyanos? Un panegirista semejante tenemos cuando alguien se topa con un discurso incontinente y no reconoce lo engañoso que hay en él, sino que aprecia su dulzura y se deja llevar poco a poco por los placeres, día a día y sin sentir, como aquellos navegantes que no tienen los vientos favorables para la travesía correcta y, llevados de una corriente tranquila por un mar sin olas, se ven arrojados a playas desiertas o bajíos peligrosos. Después, sin darse cuenta, se ve arrastrado a la ignorancia y, más allá, a la entrega al placer, lugares más desiertos que cualquier playa y más peligrosos que cualquier bajío, contento con su

---

[8] Máximo elabora las imágenes de la fertilidad espiritual que conocemos por PLATÓN, *Fedro* 276a-277a; cf. MÁXIMO, V 8, XIX 4 y XXVII 9.

[9] Paráfrasis de *Odisea* VII 120-121.

[10] *Ilíada* II 754.

[11] *Ilíada* III 156-157.

vagabundeo y alegre con su seducción, como los que tienen fiebre, que se hartan de bebida y comida contra las prescripciones del arte médica. Y como equiparan un mal con otro, esfuerzos con enfermedad, prefieren con gusto estar enfermos a sanar por medio de esfuerzos. Y ya ha habido hasta un hábil médico que ha conseguido mezclar un placer mínimo con lo doloroso de la cura. Pero ni Asclepio ni los Asclepíadas fueron suministradores de placer y de placer variado, sino que es éste trabajo de cocineros. Ahora bien, el discurso incontinente no es más digno que los atractivos del estómago: si le quitas lo beneficioso y añades placer impetuoso y sin mezcla, votas por que el discurso disponga de igual derecho y palabra para todo lo vergonzoso que, escoltado del placer, llega al alma por medio de la sensación[12].

6 Pero dejemos a estos cocineros para los banquetes, servidores malvados del estómago y el oído. Nosotros precisamos de un discurso recto y firme, que con recia voz eleve consigo las almas por encima de la tierra y de cuantas pasiones hay en la tierra dominadas por placeres, deseos, ambiciones, amores, ira, pena y embriaguez. Superior a todo ello debe ser el orador verídico que se alia con el discurso filosófico, no ocioso ni laxo ni ungido en su arte ni aplicado al tribunal tan sólo en servicio ambiguo, sino informado de todo asunto en todo lugar: consejero prudente en las asambleas, abogado justo en los tribunales, competidor sensato en los festivales, maestro sabio en la educación, que no habla tan sólo sobre Temístocles, que ya no existe, ni sobre los antiguos atenienses ni sobre un héroe que jamás ha

[12] Platón, *Gorgias* 462d. Koniaris une las palabras «impetuoso y sin mezcla» al término siguiente, *isotimían* «igualdad de dignidad o derecho». Dada la proximidad que, desde Platón al menos, tienen el lenguaje de la política y el de la medicina, ambas construcciones son plausibles. La que hemos recogido parece apoyada por Platón, *Filebo* 52d.

habido, ni habla contra el adúltero siendo adúltero ni contra el violento siendo violento: libre esté de esas pasiones para que resulte acusador verdadero de los crímenes. Tal competidor surge de la palestra virtuosa, repleto de discursos insobornables y sanamente ejercitados, que pueden conducir por la persuasión y la fuerza que impresiona a todo el que atienda.

Y si precisamos de cierto placer para ese género de vida 7
y de un tirano[13], que se me dé un placer del género de la armonía de la trompeta en medio de la formación de los hoplitas, que incita a las almas con su melodía. Preciso de un placer de la palabra tal que guarde su grandeza sin añadir oprobio, preciso de un placer tal que la virtud no lo desprecie como compañía. Pues es necesario que todo lo bello por naturaleza tenga asignadas las gracias, la sazón, el deseo y el goce y todos los términos de lo agradable. Así también el cielo no sólo es hermoso, sino además la más dulce de las contemplaciones, igual que el mar cuando se navega o las mieses que dan fruto, las montañas pobladas de árboles, los prados en flor y las fuentes que brotan. La más bella estampa era Aquiles —¡cómo no iba a serlo!—, mas no por su cabellera rubia, pues también Euforbo era de buena cabellera[14], sino que la hermosura más dulce de Aquiles era la de su virtud. Entre los ríos el más bello panorama es el Nilo, mas no por la abundancia de sus aguas, pues también es el Istro de buena corriente[15]; sin embargo, el Istro no es fértil,

---

[13] Trapp pone esta última frase entre óbelos y algunos editores han considerado que el pasaje debe ser corregido. KONIARIS, «Emendations», págs. 432-433, a quien seguimos en este punto, defiende el texto transmitido.

[14] Cf. *Ilíada* XVII 51-52.

[15] «Buena corriente» traduce *eúrhous*, conjetura de ACCIAIOLUS a partir de *eúnōs* (R). Duebner propuso corregir en *eúneōs*, «bien provisto de naves» o «de buena navegación».

mientras que el Nilo es fértil. El más bello espectáculo es Zeus[16], pero no me atrevo a atribuirle el placer si se deja a un lado la virtud del dios. También contemplo las estatuas de Fidias con delectación y alabo al artista, y siento el placer de la poesía de Homero, pero lo alabo por cosas más venerables. Ni siquiera creo que Heracles dejara de probar y sentir el placer a lo largo de toda su vida —no sigo del todo a Pródico[17]—, sino que hay placeres de este varón que compensan las penalidades de la virtud y que no entran por las carnes o por los sentidos, sino que están implantados y se despliegan en el interior cuando el alma se hace a disfrutar de las acciones, las costumbres y las palabras hermosas. De este modo, también Heracles iba alegre camino de la pira y Sócrates estaba alegre en la cárcel en obediencia a la ley. Comparemos este cáliz de Sócrates con aquel de Alcibíades. ¿Quién de los dos bebía con menos dolor? ¿Alcibiades el vino o Sócrates el veneno[18]?

---

[16] TRAPP corrige el texto del ms. *Neîlos* «Nilo» en *Zeûs* «Zeus», llevado fundamentalmente por la mención que inmediatamente se hace de Fidias. Koniaris mantiene, sin embargo, el texto del ms. y señala que el Nilo era identificado con el dios egipcio Osiris; cf. ELIANO, *Sobre la naturaleza de los animales* X 46 y HELIODORO, *Etiópicas* IX 9, 4.

[17] El famoso pasaje de JENOFONTE, *Recuerdos* II 1, 21 ss., ha sido citado ya en XIV 1. Más adelante (XXXII 7), Máximo citará de nuevo los trabajos de Heracles en el contexto de la discusión sobre los placeres.

[18] Cf. PLATÓN, *Banquete* 213a-214a y *Fedón* 117c. Alcibíades como antítesis de Sócrates aparece en MÁXIMO, VI 7 y VII 7.

XXVI

SI HAY UNA FILOSOFÍA SEGÚN HOMERO

INTRODUCCIÓN[1]

Con las *Disertaciones* IV y XVII, esta conferencia culmina la serie de argumentos centrados en el valor relativo de la poesía y la filosofía como modos ya rivales ya complementarios del *lógos*. A diferencia de la IV, donde la fórmula era la de la complementariedad, y la XVII, donde Platón aparecía absuelto de su injusticia con Homero, en ésta la poesía triunfa en la figura de Homero, quien es declarado maestro de Platón *malgré lui* (§ 3). La conferencia se extiende a continuación sobre el modo de expresión de Homero (§§ 4-5) y ofrece una relación de los temas de los poemas que hacen de él un sabio, detallando los puntos en que Platón coincide con el poeta. La relación de Homero con la filosofía es un tema con una muy extensa literatura en la época de Máximo. Entre los títulos conocidos, cabe destacar por su proximidad temporal al autor y el parecido del título, el de Favorino, *Sobre la filosofía de Homero,* y el de Longi-

---

[1] Discusiones: HEINEMANN, *Poseidonios,* vol. II, págs. 99-100; PUIGGALI, *Études,* págs. 85-93; SZARMACH, *Maximos,* págs. 45-49; TRAPP, *Maximus,* págs. 213-222.

no, *Si Homero era filósofo*[2]. En cualquier caso, el texto con el que Máximo muestra una mayor afinidad es el que se atribuye a Plutarco con el título de *Sobre Homero,* en dos partes, la segunda de las cuales ofrece una gran cantidad de paralelos con la conferencia de Marco, que hemos anotado en los pasos pertinentes[3]. Szarmach, quien asigna esta conferencia al género retórico del encomio, ha destacado la relación de ésta con el *Olímpico* de Dión de Prusa, al que Máximo aludiría en algunos pasajes[4].

SINOPSIS

La sabiduría de Homero (1-3).

Homero no viajó como Odiseo, sino con el alma, y ha podido contemplar todas las cosas (1).

Ha tenido por maestros a Apolo y a la musa Calíope, cuyas enseñanzas implantan un orden en el alma, que es la filosofía:

---

[2] Hemos revisado los referentes fundamentales de esta literatura en Introducción General, págs. 30-33, y en las Introducciones de las Disertaciones IV y XVII, págs. 149-151 y 379-391 del volumen I.

[3] El título habitual *Sobre la vida y la poesía de Homero,* como suele conocerse este escrito, no tiene base alguna en los textos, como recuerda Kindstrand en su edición del texto *(De Homero,* pág. xi). En las notas nos referimos a la segunda parte —la primera es, probablemente, un añadido posterior, según Kindstrand, *ibid.).* Kindstrand, *Homer,* pág. 169, señala también las *Alegorías homéricas* de Heráclito, pero falta en Máximo la animosidad contra Platón que distingue tan peculiarmente al autor de estas últimas.

[4] Cf. Dión de Prusa, *Discursos* XII 62 para el conocimiento de los dioses que se debe a Homero, XII 55 para la comparación con el escultor y XII 66-68 para el modo en que entiende la lengua de Homero como mezcla de dialectos. Véanse, igualmente, las notas a los pasajes en cuestión.

conocimiento riguroso de los asuntos divinos y humanos, una ciencia que guía a la virtud.

La sabiduría antigua se transmitía de formas diversas a los hombres, pero más tarde la desnudaron y la prostituyeron (2).

Homero ha sido expulsado de la enseñanza de la filosofía.

Las escuelas de filosofía no tienen ya hechos que mostrar, sino sólo palabras.

Platón es discípulo de Homero, más cercano al poeta que al propio Sócrates (3).

La enseñanza de Homero (4-5).

Homero difundió a los hombres de su época la sabiduría en la forma que era la apropiada y común a todos los griegos (4).

No compuso un poema específico para cada materia, como Hesíodo. Se atiene al orden de la propia fabulación, en la que incorpora todo: teología, política, ética.

Símil: es como un instrumento o un concierto de instrumentos diversos que se conjuntan en una armonía única.

Comparando la poesía de Homero con las demás artes aparece como un pintor filosófico que tuviera un doble objetivo: pintar la apariencia y el carácter (5).

Homero pinta caracteres de modo que se enfrentan virtud y vicio, tanto entre los griegos como entre los bárbaros (5-6).

Los dioses los ha tomado Platón de Homero, como la descripción del carro de Zeus que aparece en el *Fedro*. También de Homero viene la tripartición del mundo en cielo, mar y submundo (7).

Igualmente están en Homero las pasiones y los elementos (8).

La consideración apropiada de los asuntos humanos, las constituciones y legislaciones (9).

SI HAY UNA FILOSOFÍA SEGÚN HOMERO

1 Quiero hacer una invocación para mi discurso siguiendo al propio Homero, pero, ¿a cuál de los dioses? ¿Acaso a la misma que aquél, a Calíope[1]?

Del hombre cántame, Musa, muy versado,
que tanto vagó[2],

mas no porque recorriera tierra inhospitalaria o surcara mares difíciles, ni por toparse con hombres salvajes. Esto es, ciertamente, lo que se encuentra en sus fábulas, mas él mismo en su alma[3], cosa liviana y mucho más viajera que los cuerpos, era llevado por doquier, todo lo observaba: los movimientos del cielo, los avatares de la tierra, consejos de dioses, naturalezas de hombres, la luz del sol, el coro de las estrellas, nacimientos de animales, expansión de mares, de-

[1] Máximo asocia la Musa Calíope a Homero en I 2, XXXII 8, XXXIX 1 y XL 6. Algunas de las *Vidas* de Homero hacen de esta Musa su madre: cf. Ps. Plutarco, *Sobre la vida y poesía de Homero I* 4 y *Suda,* s. v. *Hómēros.*

[2] *Odisea* I 1-2.

[3] El viaje del alma libre del cuerpo es descrita en términos semejantes en Máximo, IX 6, X 2, 9, XI 10 y XVI 6. La referencia se ha desplazado de Odiseo a Homero, como señala Koniaris.

sembocaduras de ríos, mudanzas de vientos, asuntos de las ciudades, de la casa, de la guerra, de la paz, de los matrimonios, del campo, de los caballos, de las naves, artes de toda suerte, lenguas bizarras, múltiples costumbres, gentes que se lamentan, que gozan, lloran, ríen, guerrean, se encolerizan, banquetean y navegan[4]. Cuando me encuentro las palabras de Homero, ni siquiera puedo yo solo celebrar al hombre, sino que también en esto preciso de él que me dé de sus versos para no arruinar la alabanza con prosa:

Por encima de todos los mortales, Homero, te alabo:
o bien te enseñó la Musa, hija de Zeus, o bien fue Apolo[5].

No es lícito en absoluto entender que las enseñanzas de las Musas y de Apolo son otra cosa sino aquello por lo que el orden se instala en el alma. Y eso, ¿qué otra cosa es sino la filosofía? Y ésta, ¿qué otra cosa entenderemos que es sino una ciencia rigurosa de las cosas divinas y humanas, proveedora de virtud y razonamientos hermosos, de vida armónica y de buenas costumbres[6]?

---

[4] Sobre la sabiduría enciclopédica de Homero, cf. Platón, *Ión* 531ed; Jenofonte, *Banquete* IV 6; Dión de Prusa, *Discursos* XII 68; Ps. Plutarco, *Sobre la vida y poesía de Homero* II 63, 74 ss.; Quintiliano, *Institución oratoria* X 1, 46-51.

[5] Elaboración métricamente descuidada de *Odisea* VIII 487-488, versos en los que Odiseo alaba al aedo Demódoco.

[6] Aunque pueden aducirse ancestros platónicos para esta definición de filosofía *(República* VI 486a, *Banquete* 186b y *Leyes* I 631b), se suele reconocer en ella fundamentalmente la impronta estoica. Según Aecio, *Máximas de filósofos* I, proemio, pág. 273, 11 Diels (= *SVF* II 35), habría que distinguir entre la «sabiduría» *(sophía)* entendida como «ciencia de las cosas divinas y humanas» (cf. Sexto Empírico, *Contra los profesores* IX 13 [= *SVF* II 36] y IX 125 [= *SVF* II 1017]) y la filosofía como «práctica» *(áskēsis)* de un arte adecuado. En la época de Máximo es patrimonio común de la filosofía, sobre todo desde su recepción en el platonismo

La suma de esta ciencia, en otro tiempo vestida de las más variadas figuras, era tratar con enseñanzas indoloras las almas de los que encontraba[7]. Unos daban el nombre de iniciaciones y ritos orgiásticos a sus propios discursos, otros, el de mitos, otros, el de música, otros, el de adivinación. Era común a todos el aprovechar y propia de cada uno la forma que daba a su discurso. Pero con el tiempo se volvieron soberbios a causa de su sabiduría, desvelaron estos cubrimientos del discurso y dejaron la filosofía desnuda, mancillada, pública y disponible al trato de cualquiera, el nombre tan sólo de una realidad hermosa, descarriada entre desafortunados sofismas. Por consiguiente, los versos de Homero y Hesíodo, toda aquella musa antigua e inspirada, tienen el lugar de un mito y se tiene en cuenta tan sólo el relato, lo agradable de los versos y lo florido de las armonías, como sones de flauta o de cítara, pero no se atiende a la belleza que hay en ellos y se condena su virtud. Homero es desterrado de la filosofía, ¡él, el primero de la estirpe! 2

Desde entonces se insinuaron en Grecia los sofismas de Tracia y Cilicia[8], el átomo de Epicuro y el fuego de Heráclito, el agua de Tales y el espíritu de Anaxímenes, la lucha de Empédocles y el tonel de Diógenes, y los numerosos ejércitos de filósofos que forman unos frente a otros y enfrentan sus cantos de victoria, todo rebosante de discursos y habladurías, sofistas que rivalizan con sofistas, mas de obras, un

medio: cf. Cicerón, *Tusculanas* IV 26, 57 y *Del supremo bien y el supremo mal* II 37; Apuleyo, *Sobre Platón y su doctrina* II 6, 228; Filón, *Sobre la unión y la educación* 79; Quintiliano, *Institución oratoria* XII 2, 8; Clemente de Alejandría, *Stromata* VI, VII 54, 1; Alcínoo, *Didascálico* I 152, 5-6.

[7] Cf. Ps. Plutarco, *Sobre la vida y poesía de Homero* II 92; Máximo, IV 3.

[8] Referencia a las filosofías de Demócrito —o de Protágoras— de Abdera, en Tracia, y de Crisipo de Solos, en Cilicia; cf. Máximo, IV 3.

terrible desierto. Y aquello de lo que siempre se habla, el bien, por lo cual la nación griega se ha dividido y enfrentado, eso nadie lo ve.

3 Aquellos tiempos antiguos en los que todavía señoreaba el canto de Homero educaron y criaron criaturas nobles, hijas verdaderas y legítimas de la filosofía: de aquel canto fue hijo Platón[9]. Y aunque abjure de él como maestro, veo sus rasgos y reconozco las semillas:

Tales son los pies de aquél, tales las manos
y la mirada de sus ojos, la cabeza y, sobre ella, la cabellera[10].

De modo que yo, por mi parte, me atrevería a decir que Platón se parece más a Homero que a Sócrates, aunque intente huir de Homero y persiga a Sócrates. No creas que yo equiparo las voces de Platón a las de Homero, a sus nombres y sus verbos —aunque también esto viene de allí, emanación de aquella armonía, como del Océano la laguna Meótide, como de la laguna Meótide el Ponto, como del Ponto el Helesponto, como del Helesponto el mar ⟨Mediterráneo⟩[11]—, sino que aproximo el pensamiento al pensa-

[9] La afinidad de Platón con Homero, que cuenta con el testimonio del propio Platón, *República* X 605b, aparece mencionada con intención polémica en Heráclito, *Alegorías de Homero* 18 y Ps. Longino, *Sobre lo sublime* 13, 3; cf. también Dión de Prusa, *Discursos* XXXVI 2. Cicerón, *Tusculanas* I 32, 79 se refiere a Platón —siguiendo a Panecio— como «*philosophorum Homerum*».

[10] *Odisea* IV 149-150.

[11] Adoptamos el suplemento de Russell. La laguna Meótide se identifica generalmente con el Mar de Azov, en el que desembocaba el río Tanais (Don). En la Antigüedad era popular la opinión —combatida por Estrabón, *Geografía* XI 2, 2— de que el río Tanais, como el Nilo, tenía su nacimiento en el Océano que rodeaba la tierra: cf. Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica* IV 56, 3.

miento y veo el parentesco. Esto también lo habrás de oír de mí, mas reconduzcamos el discurso al pensamiento de Homero, repasando sobre él lo más plausible.

Me parece a mí que Homero, por estar dotado de la naturaleza más divinamente inspirada, de la inteligencia más extremada y la experiencia más variopinta, al aplicarse a la filosofía se propuso difundirla entre los griegos en la forma musical más prestigiosa de entonces: la poesía. Y no quiso que fuera ésta ni la jonia ni la doria estricta ni la ática, sino la común a Grecia. Por consiguiente, dado que quería hacerse entender de todos, reunió la variedad de la lengua griega y, tras dar a la mezcla la forma del canto[12], de este modo[13] logró que los versos fueran agradables e inteligibles para todos, al tiempo que atrayentes para cada uno. Y considerando que en todo asunto es rara la inteligencia y que la multitud gusta de ser conducida, no compuso una poesía específica para ningún grupo, al modo en que Hesíodo hizo, de un lado, relación[14] de las estirpes de los héroes, empezando por las mujeres, quién nació de cada una, y compuso, de otro, los relatos divinos y, junto con los relatos, una teogonia[15] y, en fin, lo relativo a la vida, los trabajos que hay que realizar y los días en los que hay que hacerlos. No es así la de Homero, ni está separada cada cosa por un lado ni tampoco todo revuelto con todo, sino que la forma de su discurso era 4

---

[12] La mezcla de dialectos es mencionada igualmente por Ps. Plutarco, *Sobre la vida y poesía de Homero* I 8-14. También Dión de Prusa *(Discursos* XI 23 y XII 66-68) se refiere a la variedad del lenguaje de Homero, pero en términos muy diferentes a los de Máximo.

[13] Corregimos el texto siguiendo la propuesta de Schenkl.

[14] Adoptamos con Trapp la corrección de la forma verbal, y con Koniaris —quien sigue una sugerencia de Stephanus—, la seclusión de *tà génē* en su primera aparición.

[15] Trapp considera que esta frase debe eliminarse por ser una glosa incorporada al texto.

la que las propias fábulas tienen: las historias de Troya y los sufrimientos de Odiseo. Y están mezcladas en ellas una teología lúcida y formas de régimen político, virtudes y vicios de los hombres, sufrimientos, desgracias y éxitos[16]. Y cada uno de estos temas tiene su propio lugar. Es como si escucharas un instrumento capaz de todas las armonías que produjera los más diversos sonidos, todos ellos concertados. O, mejor, de esta manera: ya has tenido ocasión de ver un conjunto de instrumentos, el sonar de la flauta y el tañido de la lira, el canto del coro y la trompeta junto con la zampoña y, además, otros instrumentos de diferente clase y nombre, cada uno creado por el arte correspondiente, pero situado junto al vecino obedeciendo a una musa común.

5 En una palabra, la poesía de Homero es de tal calidad como si concibieras un pintor filósofo, un Polignoto o un Zeuxis que no pintara al azar[17]. De hecho, también la tarea de éste es doble, la que le viene del arte y la de la virtud: respecto del arte, la de atenerse a formas y colores a seme-

[16] Sobre el alcance de la poesía de Homero, que abarca teología, política y ética, cf. Ps. Plutarco, *Sobre la vida y poesía de Homero* II 92 ss.

[17] El pintor Zeuxis de Heraclea (cf. Plinio, *Historia natural* XXXV 61), activo entre 435 y 390 a. C., es mencionado por Aristodemo en conversación con Sócrates como el mejor en su arte, junto con Policleto en escultura, Homero en poesía épica, Melanípides en el ditirambo y Sófocles en tragedia: cf. Jenofonte, *Recuerdos* I 4, 3. Polignoto (pintor y broncista, cf. Plinio, *Historia natural* XXIV 85), perteneciente a la generación anterior, estuvo en activo entre 480 y 440 a. C. Aristóteles (*Poética* 1450a 27-29) opone Polignoto a Zeuxis, porque en este último está ausente por completo el *êthos*. La comparación entre pintura y poesía, precisamente por su interés en la imitación del aspecto moral de las figuras, parece aludir a la conversación entre Sócrates y el pintor Parrasio de Éfeso —contemporáneo de Zeuxis— en Jenofonte, *Recuerdos* III 10, 1 ss. Cf. también Plutarco, *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro Magno* 335b.

janza de la realidad; respecto de la virtud, disponer la elegancia de las líneas para imitación de la belleza. Considera de este mismo modo que también la poesía de Homero es doble: respecto del arte de la poesía se expone en forma de historia, respecto de la filosofía está organizada con vistas a la emulación de la virtud y al conocimiento de la verdad.

De entrada, pone en sus versos a un muchacho tesalio y a un varón regio, Aquiles y Agamenón: el uno, Agamenón, que se deja llevar por su cólera hasta el exceso, y el otro, Aquiles, encolerizado por la afrenta. Imágenes de pasiones, de juventud y de poder. Frente a cada uno pon a Néstor, de edad avanzada, bueno en razonar, hábil en hablar. Al contrario, Tersites ha sido creado por él feo de aspecto, de voz cascada y de pensamiento desordenado, como para ser la imagen del pueblo disoluto[18]. Opón a éste un hombre valeroso, un jefe estricto que, al pasar revista,

a cualquier príncipe o varón destacado con que se topara,
a ése lo contenía con palabras conciliadoras, deteniéndose [a su flanco;
mas si veía a un hombre plebeyo y lo encontraba gritando,
con el cetro le atizaba[19].

¿No te parece que era esto mismo lo que hacía también Sócrates cuando colmaba de palabras corteses y recibía a los hombres regios y destacados, a un cierto Timeo, a Parménides o a otro huésped regio,

[18] Cf. *Ilíada* II 212 ss.

[19] *Ilíada* II 188-189 y 198-199. Jenofonte, *Recuerdos* I 2, 56-59, nos dice que el acusador imputaba a Sócrates que se sirviera de estos versos de Homero, y de otro de Hesíodo, para enseñar a los atenienses comportamientos tiránicos y abusivos. Máximo, XV 9, aplica estas líneas a Diógenes el Cínico.

mas si veía a un hombre plebeyo y lo encontraba gritando,

a éste le atizaba con la palabra, al tal Trasímaco, a Polo, a Calicles o a cualquier otro insolente e injurioso?

6 Volvamos de nuevo a Homero y a los bárbaros que en él aparecen. También aquí verás la virtud y el vicio enfrentados entre sí, a Alejandro disoluto y a Héctor moderado, a Alejandro cobarde y a Héctor valiente; y si examinas sus respectivas bodas, al uno envidiado y al otro compadecido, al uno, maldito y al otro loable, al uno adúltero y al otro legítimo[20]. Verás también las demás virtudes repartidas según el hombre: la valentía, en Ayante, la agudeza, en Odiseo, el arrojo, en Diomedes, el buen consejo, ⟨en Néstor. Al⟩[21] propio Odiseo nos lo propone cual imagen tal de la vida virtuosa y de la virtud rigurosa que le otorga la mitad de su obra, y esto, por decirlo en una palabra, son huellas breves de discursos largos.

7 Y si también sobre los dioses hace falta presentar unos pocos indicios del pensamiento de Homero, conjeturemos el resto con un solo pasaje de Platón[22], como con una imagen, conforme al carácter de este discurso, lo más antiguo con lo más reciente. Puesto que de este modo hay que juzgar:

El gran Zeus del cielo[23],

---

[20] Para la interpretación moral de esta oposición, cf. los escolios bT a *Ilíada* VI 390. El mal ejemplo de Paris es mencionado en MÁXIMO, XX 7 y XXI 3. Cf. PLUTARCO, *Cómo debe el joven escuchar la poesía* 18-19.

[21] Suplemento de Trapp.

[22] Trapp entiende que la expresión que traducimos por «un solo pasaje» debe entenderse referida al «Dios uno de Platón». Su traducción no refleja, sin embargo, la expresión «como con una imagen».

[23] PLATÓN, *Fedro* 246e. Cf. MÁXIMO, IV 4 y X 9; LUCIANO, *Los resucitados* 22, *Doble acusación* 33, *El maestro de retórica* 26. El pasaje es, como ha recordado DANIÉLOU, *Mensaje evangélico*, págs. 118-119, uno

dice en un pasaje Platón, y lo hace montar en un carro alado e ir a la cabeza de los dioses. Y en Homero el general, Zeus, dice:

Por tanto, que ningún dios, mujer o varón,
intente cortar mis palabras, sino todos a una
aprobadlas para que cumpla cuanto antes estas obras[24],

y a continuación unce para sí el carro y los caballos corren

raudos, adornados ambos con crines de oro[25].

Tiene también uncido para Posidón el carro en el mar:

Lo arreó sobre la ola y brincaban las bestias marinas a su [paso[26].

Y tiene también Hades en él un tercio del poder. Pues en tres queda repartido según Homero el Universo. A Posidón

tocó en suerte habitar para siempre el mar canoso
... y a Hades tocó la ventosa tiniebla[27],

y a Zeus, el cielo. ¡Justa y filosófica repartición!

8 También puedes hallar en Homero otros principios, así como los orígenes de todos los nombres, los cuales el ignorante oye como si fueran mitos, pero el filósofo los tiene por

de los favoritos del platonismo medio y de los que mejor se recibieron en la cultura cristiana, por ejemplo, como testimonio de la creencia de Platón en el Dios trascedente: cf. ATENÁGORAS, *Embajada* 23.

24 *Ilíada* VIIII 7-9.

25 *Ilíada* VIII 42.

26 *Ilíada* XIII 27.

27 *Ilíada* XV 190-193.

hechos. Está también en él el principio de la virtud, pero se llama Atenea y asiste al que lo tiene

en todos sus esfuerzos[28].

También está el del amor, pero ostenta la causa Afrodita, que posee el cinturón y distribuye el deseo. Está también el del arte, pero Hefesto ostenta la causa, domina el fuego y hace participar del arte. Según él, Apolo gobierna el coro y las Musas la canción, Ares la guerra y Eolo los vientos, Océano los ríos y Deméter los frutos. Ningún pasaje hay en Homero privado de dioses, sin el don de un señor ni vacío de poder, sino que todo está lleno de discursos divinos, de nombres divinos y de arte divina. Y si llegas hasta los elementos y la guerra entre ellos, verás que la batalla en la llanura troyana no es de troyanos y aqueos que matan y perecen mientras la tierra rezuma sangre, sino que es batalla del fuego y el río, el uno que se entumece y se alza con oleaje violento y continuo, el otro que se precipita en torbellinos en la plenitud de su fuerza, incendiando los cabellos y la belleza del río, los sauces, los arbustos, el loto y el junco, incendiando sus adornos y criaturas:

Sufrían el azote de los remolinos las anguilas y los peces
que daban volteretas acá y allá en las bellas corrientes[29].

Incesante sería esta guerra, de no ser porque Hera impone una tregua, resuelve la guerra y vuelve a reunir los elementos[30].

---

[28] *Odisea* XIII 301, también citado en MÁXIMO, IV 8.

[29] *Ilíada* XXI 353-354.

[30] La batalla de los dioses en *Ilíada* XX es uno de los episodios que primero fue sometido a una interpretación alegórica con la intención de defender a Homero: cf. los Escolios B a *Ilíada* XX 67 —que la atribuyen

¡Déjame a mí de estos enigmas! Mira lo tuyo, las cosas 9
humanas. Éste es tu modo de constitución, no modelado en el Pireo ni legislado en Creta, sino mostrado en una ocasión heroica por un filósofo mediante la economía poética. Gobernantes que deliberan, nobles buenos que pelean, una mujer virtuosa que se opone a jóvenes soberbios, un rey justo que aloja a un huésped errante, un hombre virtuoso que afronta con sus artes todas las desgracias. También te mostraré que las constituciones están enfrentadas entre sí. Las trabaja Homero en palabras, Hefesto en oro:

En una había unas bodas[31]

y cantos y bailes, y reyes que dictaban justicia y pueblos que los obedecían;

la otra ciudad estaba cercada por dos ejércitos de guerre-
[ros[32].

Y si no das fe al hecho, no te faltarán discursos más verídicos. Ahí están las ciudades isleñas, la de los feacios y la de los itacenses; en una manda el respeto, en la otra, el abuso; en una los reyes se atienen a las leyes, en la otra los pretendientes las transgreden; en una al rey

lo miran como a un dios cuando llega[33],

mientras que los otros conspiran contra el rey por las bodas. El fin respectivo es, para unos, la paz continuada y la vida

---

a Teágenes de Regio—; HERÁCLITO, *Alegorías de Homero* 52-58 y la nota 7 a la Introducción de MÁXIMO, IV.

[31] *Ilíada* XVIII 491.

[32] *Ilíada* XVIII 509.

[33] *Odisea* VIII 173.

sin penalidades, el acoger a los huéspedes, los viajes por mar y los frutos de la tierra; para los otros, la perdición completa de todos en los mismos placeres, fin éste de la maldad prepotente, fin aquél del poder irreprochable. Y en cuanto al mismo Odiseo, ¿no ves que, cuando hace frente con sus artes a las variadas desgracias, es su virtud la que lo salva y el arrojo que en aquélla hay? Esto es su *môly* en el episodio de Circe[34], esto es su salvación en el mar, esto es lo que lo salva de las manos de Polifemo, esto lo hace regresar del Hades, esto construye la almadía, esto persuade a Alcínoo, esto lo retiene cuando lo golpean los pretendientes, cuando lucha con Iro, cuando Melantio lo insulta; esto libera su hogar, esto le concede la venganza en la boda, esto hace de él un hombre «vástago de Zeus» y «parecido a los dioses», tal como el propio Platón exige que sea el hombre dichoso[35].

---

[34] Sobre el sentido filosófico de la planta *môly*, cf. MÁXIMO, XXIX 6; HERÁCLITO, *Alegorías de Homero* 79 y escolios T a *Odisea* X 35. Por su parte, Cleantes (en APOLONIO SOFISTA, *Léxico Homérico*, s. v. *môly*, pág. 114 BEKKER = *SVF* I 526) interpreta el nombre de la planta a partir de *mōlýō* «embotar».

[35] La asimilación a la divinidad es elemento doctrinal básico del platonismo de la época: cf. ALCÍNOO, *Didascálico* II 153, 5-9 y XXVIII 181, 19-20.

XXVII

SI LA VIRTUD ES UN ARTE

INTRODUCCIÓN[1]

El tema de la disertación es la virtud en relación con las diferentes formas de saber, con la atención puesta en el problema de su enseñanza o adquisición. Es, pues, un tema de larga tradición socrática, que conocemos sobre todo por su recepción platónica[2]. Máximo plantea la cuestión en términos de la naturaleza de la virtud, si es o no un arte o una ciencia. En este planteamiento se implica el tema fundamental de cómo se enseña y transmite, el cual, sin embargo, sólo cobra importancia al final de la conferencia (§ 9). La opción de Máximo, que parece consciente de la dificultad con la que progresa, no ha servido para clarificar el tema[3]: empeña sus fuerzas en distinguir netamente la virtud del conocimiento en cualquiera de sus formas y, en este empeño, me-

[1] Discusiones: PUIGGALI, *Études,* págs. 448-457; SZARMACH, *Maximos,* págs. 90-91; TRAPP, *Maximus,* págs. 223-231.

[2] Sobre la discusión del tema en los círculos socráticos, cf. DIÓGENES LAERCIO, II 121 y 122 (diálogos de Critón y Simón). Véase la revisión detallada de G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche,* Roma-Bari, 1991^2.

[3] Así, TRAPP, *Maximus,* págs. 228-229 nota 16, señala que la distinción establecida en § 4 no parece mantenerse en § 7.

rece señalarse que se distingue de las formulación habitual del problema[4].

La conferencia se inicia con un breve defensa de la tesis de que la virtud es un arte o ciencia *(téchnē,* § 1)[5]. Un breve escrito de Plutarco, *Si la virtud se puede enseñar,* probablemente incompleto, presenta argumentos muy cercanos a los del interlocutor anónimo de esta conferencia. El orador procede a la refutación detallada (§ 2-8), que inicia con un análisis de tipo aristotélico de la actividad humana en el que distingue rigurosamente entre el arte y el fin del arte[6], tomando como modelos otros saberes prácticos —medicina y escultura, sobre todo— cuya naturaleza está en producir algo diverso de sí mismos. La virtud es el resultado de un arte semejante aplicado al alma[7]. Prosigue Máximo introducien-

[4] ALCÍNOO, *Didascálico* XXX 184, 1-6, distingue entre virtudes intelectuales, que son ciencias o artes —pone los ejemplos de las artes del piloto y el general— y las que no pueden serlo, como las virtudes de la parte pasional, que no son, por tanto, enseñables, sino que se han de atener a la razón y conformarse a ella por costumbre y ejercicio. Sobre esta distinción de virtudes, cf. ARIO DÍDIMO en ESTOBEO, II 58, 9-14 (= *SVF* III 95). Los estoicos (cf. ESTOBEO, II 7, 5b [= *SVF* III 95] y MUSONIO, *Diatribas,* fr. 22, 7 HENSE) tenían una distinción semejante entre virtudes que son o no artes o ciencias, pero ésta no coincide con la que hemos señalado en la tradición platónica, que toma como referente las partes del alma. Máximo parece atenerse a la misma división, pero rechaza la posibilidad de identificar conocimiento y virtud.

[5] KONIARIS, «Zetemata II», pág. 220, presenta esta pieza como ejemplo de imitación de la practica escolar.

[6] CICERÓN, *La invención retórica* I 6, 8, distingue a propósito de la retórica entre el *officium* y el *finis* del arte.

[7] La definición que aporta de virtud tiene raigambre platónica y vigencia en el platonismo medio, como muestran las fuentes que hemos anotado al pasaje pertinente (§ 3). C. MORESCHINI, *Studi sul 'De dogmate Socratis' di Apuleio,* Pisa, 1966, pág. 78, lo ponía en relación con el estoicismo, algo que PUIGGALI, *Études,* pág. 451, rechaza terminantemente. Conviene reconsiderar la cuestión teniendo en cuenta el contexto argumentativo del

do una segunda distinción entre tipos de arte —que no tiene como resultado una mayor clarificación—: la de que, en caso de ser arte, la virtud habría de ser una mezcla de contemplación y práctica, sin reducirse a ninguna de ellas (§ 4).

El argumento pasa por retomar el modelo «psicológico» dual de Platón, que Máximo remonta a Pitágoras (§ 5). El régimen de esta alma dividida entre parte racional y pasional es desarrollado por Máximo según dos imágenes recurrentes en las *Disertaciones:* la fluvial (§ 5) y la política (§ 6-7), que ayudan a comprender que la razón impone un orden al caos de los deseos y los gobierna y modera. La argumentación vuelve al problema de la naturaleza de la virtud para incorporar el modelo psicológico adquirido a la distinción entre el productor y lo producido: todo saber hay que asignarlo a la parte racional, siendo la virtud el producto de ese saber sobre las pasiones. Máximo previene del abuso que supone dar a la actividad de la razón el nombre de la virtud, algo que supone un atentado contra la jerarquía natural y una confusión entre el gobernante y el gobernado[8]. Toda la disertación de Máximo puede resumirse en esta simple lección: sólo en la divinidad, por la simplicidad de su naturaleza, el arte y la virtud podrían ser uno (§ 8). En el hombre hay que mantener la jerarquía bien distinta: la ciencia sí puede ser una virtud, pero no a la inversa. Tampoco el

---

pasaje, donde los modelos del escultor y el médico sirven para hacer ver cómo la belleza se conforma en los cuerpos y en la piedra. El modelo de Policleto y su criterio de *symmetría* entre las partes había servido a Crisipo para explicar la relación entre alma y cuerpo, así como la enfermedad de ambos; cf. GALENO, *Opinión de Hipócrates y Platón,* V 3, 12-16, pág. 309, 6-26 DE LACY (el fragmento recogido por VON ARNIM como *SVF* III 472 no incluye la mención a Policleto, que es recogida como fr. 3 D.-K.).

[8] Máximo presenta en este pasaje una gradación que no se corresponde con la nítida distinción del alma en dos partes que domina la disertación; cf. TRAPP, *Maximus,* pág. 230, nota 20.

saber da garantías de virtud; si no, los sofistas estarían plenamente justificados (§ 8). La conferencia se cierra con una afirmación tópica de la necesidad de que las condiciones naturales y el hábito adecuado concurran con el arte en la formación de la virtud (§ 9).

SINOPSIS

Tesis del interlocutor: la virtud sólo puede ser un arte (1).

Refutación (2-9).

El arte no tiene como objetivo aprender o enseñar el arte en cuestión, sino producir algo diferente del arte mismo (2).

Lo diferente del arte no es, sin más, la ausencia del mismo.

Ejemplos de la medicina y la glíptica; la virtud es salud y belleza del alma y es el producto de un arte, no un arte en sí misma (3).

Distinción fundamental entre las artes según el producto, la acción y la teoría: la virtud sólo podría ser mezcla de acción y teoría, pero algo diferente de su mezcla (4).

Platón, Pitágoras y el alma del hombre, dividida en razón y pasión (5).

Símiles del alma malvada: los ríos desbordados y el gobierno de la muchedumbre (6).

La virtud es como el gobierno de Lacedemonia. El mismo régimen en el alma produce la felicidad (7).

Conclusión: Todo saber pertenece a la parte racional, el producto del saber es el orden de las pasiones del alma, la virtud. Hay que atenerse a este modo de hablar, que respeta la jerarquía del alma.

La divinidad: en ella la virtud y la ciencia se confunden; en el hombre no se puede llamar ciencia a la virtud, aunque sí virtud a la ciencia: en el primer caso cabría aprenderla por enseñanza y estaría legitimada la turba de los sofistas (8).

La adquisición de la virtud (9).

El alma que haya de ser feliz requiere naturaleza adecuada y hábitos que formen esa naturaleza y le hagan amar lo bueno.

SI LA VIRTUD ES UN ARTE

1 «¿Y cómo podría alguien aceptar del filósofo que dijera que la virtud es algo distinto del arte? Pues, sin duda, si hay algo que sea un arte, eso ha de ser la virtud. A no ser que sea asunto de arte el arado, de arte el escudo, la nave o la pared, mientras que lo que dispone de esas cosas y las administra, lo que brinda a quien las posee la utilidad precisa de cada una y compone en un fin común el provecho de todas ellas, eso digamos que es carencia de arte. Terrible es, ¡oh, dioses!, y más que terrible que el alfarero aprenda con vistas al ejercicio de un arte y el zapatero también o el carpintero[1], pero que el filósofo aprenda, sí, y el fin para él lo ostente la virtud y, sin embargo, no sea eso un arte, sino un cierto aprendizaje enseñado de modo ajeno al arte[2]».

2 Ten calma. No es absurda la manera en que empiezas ni falta de oficio, por Zeus. Yo, ciertamente, alabo esa arte tuya, mas venga, vea yo qué dices que es lo fundamental en ella. Un alfarero, dices, aprende a hacer vasijas por un arte,

---

[1] Cf. PLATÓN, *Protágoras* 312b, donde Sócrates opone el aprendizaje *epì téchnēi,* precisado como aprendizaje con fines profesionales, al aprendizaje *epì paideíāi.*

[2] Cf. MÁXIMO, III 1. El texto incorpora la expresión *kalôs* «¡Bien!», que TRAPP secluye como una glosa.

el zapatero, a hacer zapatos y a trabajar la madera el carpintero. Esto te lo concedo, que cada uno de los artesanos aprende lo que aprende a hacer por un arte. Pero el fin de cada arte no es aprenderla uno de otro. Ciertamente, la transmisión del saber produce aprendizaje, pero la utilidad de las artes no es que un arte haga surgir otra arte, sino un ánfora por obra del alfarero, una pieza de flauta del flautista, una victoria del general; cada una de estas cosas es algo diferente del arte, es un fin del arte y no el arte misma. No es cierto, pues, que lo que no es arte sea, sin más, su carencia. Carencia de arte es falta de arte donde se precisa un arte. No es arte aquello que, si bien ha nacido por obra del arte, es, con todo, algo diferente del arte.

3 ¿Crees que hablo claro o he de exponértelo de manera todavía más clara como sigue? ¿Das a un arte el nombre de medicina y a otra el de escultura? Respecto del fin de una y otra, el de la medicina no es la medicina ni el de la escultura la escultura, sino el de la escultura, una estatua, el de la medicina, la salud. Entonces, ¿qué?, ¿consideras que es la virtud otra cosa sino la salud y la belleza del alma[3]? Analízalo del modo siguiente. Asigna a estas tres cosas, alma, cuerpo y piedra, tres artes de las que están privadas las materias del Universo. El arte, al aplicar a cada cosa su forma propia, impone a la piedra trazos y figuras conforme a una idea de forma; al cuerpo, armonías y mezclas conforme a una medida de salud, y al alma, simetrías y movimientos adecuados que llevan al orden de la virtud. Y si llamas arte a alguna de estas cosas, atribuyendo el nombre del que hace algo a su obra a causa del parentesco que las une, creo que es como si

[3] Equiparación tópica: cf. Platón, *República* IV 444d; Alcínoo, *Didascálico* XXIX 182, 16-17; Apuleyo, *Sobre Platón y su doctrina* II 5.

llamaras 'sol' a la luz del sol, que es algo diferente del sol, creación del sol y no sol en sí misma.

Considera también lo que he dicho desde el otro punto 4 de vista: indaguemos qué es arte y qué virtud. Pues bien, ¿consideras el arte otra cosa que razón que procede con vistas a un fin? Uno produce por la acción de las manos un cuerpo que llamamos 'producto', por ejemplo, una casa el arquitecto, una nave el armador y una imagen el pintor. Está, a su vez, el que realiza una determinada acción que no se obra sin concurso del cuerpo, como la victoria en el generalato, la salud en la medicina, la justicia en la política. Un tercer tipo de arte es el de la razón que, libre de cuerpos, toma fuerza en sí misma y concentra su actividad en sí misma, como son las artes geométricas, las aritméticas y todas aquéllas cuyo fin no es práctico ni productivo, sino intelectual[4]. Sea. Habiendo tres especies de arte, ¿en cuál de ellas clasificaremos la virtud, si es que es un arte? ¿En la productiva? Ni tú lo dirías. Tu duda es entre acción o contemplación. Yo, por mi parte, no quito a la virtud ninguna de las dos, sino que mezclo cada una con la otra y, con añadirle una medida de otra cosa, afirmo que lo que se constituye a partir de todo es distinto de cada uno de los elementos que lo ha constituido. Por ejemplo, si alguien dice que el cuerpo del hombre es fuego, tierra o aire o, ¡por Zeus!,

[4] La tripartición que aquí aplica Máximo a las artes remonta a una clasificación de saberes *(epistêmai):* cf. DIÓGENES LAERCIO, III 84, quien la atribuye a Platón. ARISTÓTELES, *Metafísica* VI 1, 1025b19-28, que es uno de los textos habituales de referencia, habla de diferentes *diánoiai* o «razones discursivas», y en la *Ética a Nicómaco* VI 3-4, 1139b15-1140a23 clasifica el arte entre las disposiciones intelectuales del alma, es decir, entre las virtudes, como disposición productiva *(héxis)*. Como criterio de distinción entre artes *(téchnai)* la encontramos en SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* XI 197, dentro de su refutación de la idea estoica de la *phrónēsis* como «arte de vivir».

agua, diría que el cuerpo no es, de cierto, ni fuego ni tierra ni aire ni agua, pues la mezcla que resulta de todo eso no es cada una las cosas a partir de las cuales resultó la tal mezcla.

«Cómo, entonces, la virtud, que participa de la contemplación y la acción, no va a ser un arte?». Sigue mis palabras por aquí. Diré no un discurso mío, sino uno que viene de la Academia y es nativo de la Musa y el Hogar de Platón. También Aristóteles lo recibió de aquél, pero yo lo hago remontar más lejos, pues creo que llegó a Atenas de Italia, siendo ciertos pitagóricos quienes enviaron esa hermosa mercancía a la antigua Grecia[5]. El discurso es como sigue. Según una primera división, el alma del hombre está dividida en dos, y una parte de ella es razón y la otra, pasión[6]. Cuando una de ellas está en mala disposición y se mueve en desorden, se le da al conjunto el nombre más oprobioso: se la llama vicio. Las fuentes y orígenes de esa vergüenza vienen de la pleamar y el flujo de una de aquellas dos partes. Pues, cuando las pasiones hierven e inundan el alma[7], sacuden los brotes y las ramas de la razón. Así como los torrentes de los ríos, cuando desbordan sus cursos establecidos e inundan los campos de los labradores y sus sembrados, llenan de lodo lo que las labores han mantenido y su ordena-

---

[5] La ascendencia pitagórica de las doctrinas platónicas sobre el alma *es bien conocida en la época.* Diógenes Laercio, III 6 da a Platón por maestros durante su viaje a Italia a Filolao y Eurito; cf. Cicerón, *Tusculanas* IV 5, 10 y Apuleyo, *Flórida* 15, 26.

[6] La misma división bipartita es atribuida a Pitágoras y Platón sucesivamente en Cicerón, *Tusculanas* IV 5, 10; Plutarco, *Sobre la virtud moral* 441e; Ps. Plutarco, *Sobre máximas de filósofos* 898e. Para la compatibilidad de esta bipartición con la tripartición platónica conocida por la *República,* cf. Alcínoo, *Didascálico* XXIV 1, 176, 37-177, 15.

[7] La imagen recuerda la del hervor de la ira en Platón, *Timeo* 70b.

ción[8], así también el alma, por la desproporción de las pasiones, se sale de sus razones y surgen entonces opiniones falsas y malvadas contrarias a su propia naturaleza, lo mismo que ocurre a los que están ebrios. El hartazgo despierta las enfermedades de dentro como serpientes de su escondrijo, confunde la inteligencia y obliga a emitir los sonidos de esos reptiles[9].

Y si precisas de una imagen más clara, hay que equipa- 6
rar la maldad del alma al gobierno de las muchedumbres, cuando toda la parte noble de una ciudad se ve sometida a la servidumbre, mientras que la parte insensata y variopinta se empeña en gobernar, enardecida por la licencia que desconoce el freno del miedo. Necesariamente esa ciudad será un caos de muchas voces, muchas partes y muchas pasiones, llena de deseos de todas clases, incontinente en los placeres, irrefrenable en sus iras, sin medida en los honores, imparable en sus éxitos, inconsolable en las desgracias. Cuando, de un lado, desaparece Pericles, se exilia Aristides, muere Sócrates y Nicias se retira, y, de otro, Cleón desea Esfacteria, Trasilo, Jonia, Alcibíades, Sicilia, otros, otras tierras y mares, mientras que la multitud ociosa, desordenada y asalariada se une a su deseo arrastrada por doquier, necesariamente esos deseos engendran servidumbres, desgracias, tiranías y todos aquellos nombres extremosos. Pues hay en el alma demagogos temibles y un pueblo incontinente, muchos Alcibíades y Cleones que no dejan al alma medrosa estar quie-

[8] La comparación recuerda el símil homérico del desbordamiento en *Ilíada* V 87-92.

[9] La monstruosidad del interior alterado por las pasiones, también presente en XXXIII 5 y 8, nos remite a la imagen platónica de *República* IX 588b.

ta y someterse a su propia razón y ley. Ésta es la maldad de la constitución que hay en el hombre[10].

7 La virtud, por la cual hemos emprendido tan extensos discursos, es lo opuesto, justo aquello que se atiene a la constitución laconia, según la cual la multitud es gobernada y una minoría noble gobierna. Y lo uno preserva, lo otro es preservado; lo uno manda, lo otro obedece. Producto de uno y otro es la libertad: cada parte precisa de la otra, lo que gobierna de los gobernados, lo gobernado de quienes lo salven. Del mismo modo, respecto de un alma que está en buenas condiciones, la razón la salva y son salvadas las pasiones, la razón da la medida, son medidas las pasiones[11]. El producto de ambos es la felicidad.

Toda la especie teorética del arte asígnala a la razón, lo que es ordenado por ella, a las pasiones, y llama a lo uno 'sabiduría', que es conocimiento, y a la otra 'virtud', que surge por obra del conocimiento. Pero si cambias los nombres y llamas al conocimiento 'virtud', te preguntaré de qué ha surgido ésta, pues eso será, entonces, el conocimiento, no lo que de aquello resulta.

---

[10] Máximo construye su comparación a partir de la visión política del alma instituida por PLATÓN, *República* VIII 555b ss., y la desarrolla con el esquema tópico de la historia de Atenas que conocemos por otras disertaciones: cf. *ibid.* VI 5-6 y VII 4, 7.

[11] La imposición de un *métron* a las pasiones es una formulación peripatética que se opone al ideal estoico de *apátheia*. Esta diferencia tuvo un importante papel en el debate sobre la psicología moral de época helenística y romana; cf. DILLON, *Middle Platonists,* págs. 77-78 para la posición de Antíoco. Máximo parece adherirse a la posición de quienes consideran que las pasiones deben moderarse *(metriopátheia,* cf. *supra* § *9 ad finem),* no extirparse al modo estoico: cf. ALCÍNOO, *Didascálico* XXX 184, 14; FILÓN, *Alegorías de las leyes* III 132; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* II, VIII 39, 4. La posición de APULEYO *(Sobre Platón y su doctrina* II 20, 247) es más cercana al estoicismo.

¿Llamas al conocimiento 'arte de artes'[12]? Lo he oído decir. ¿'Ciencia de ciencias'[13]? Entiendo y aceptaré el argumento si me concedes al menos esta nimiedad: puedes llamar al arte «arte de artes», puedes llamar a la ciencia «ciencia de ciencias», mas abandona la otra parte para que esté de acuerdo con tu argumento. Ahora bien, si mantienes la ciencia y, tras extirparle las pasiones, das la forma de éstas a la ciencia, haces lo mismo que si mantienes a Fidias su arte y, tras eliminar la materia, concedes al arte el nombre de la materia[14]. ¿Quieres dominar la ciencia de una vida

---

[12] FILÓN, *Sobre la embriaguez* 88 (= *SVF* III 301) da esta descripción de la sabiduría *(sophía)* por su capacidad de adaptarse a toda materia y de cambiar en consecuencia *(enaláttesthai tais diaphoraîs hýlais)* según el modelo de Fidias.

[13] Sobre la definición de la filosofía como «arte de artes y ciencia de ciencias», cf. FILÓN, *Sobre las leyes específicas* IV 156, quien se refiere en estos términos a la política, en un contexto en el que critica el sorteo como modo de elección de cargos públicos frente al modo en que se elige a médicos y pilotos. Cf. también TEMISTIO, *Discursos,* fr. 5, 300c y JULIANO, *Discursos* VI 183a.

[14] Fidias (activo entre 460 y 430 a. C.) como modelo de escultor es ya mencionado por PLATÓN *(Protágoras* 311ee) junto con Policleto, y el propio Máximo lo menciona también en los mismos términos en II 10, III 10, VIII 6, XV 6 y XVII 1. Cf. igualmente ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VI 7, 1141a 10; CICERÓN, *Orador* II 8 y DIÓN DE PRUSA, *Discursos* XII, 6. El argumento de Máximo no deja de ser un tanto confuso. En primer lugar, enfrenta el argumento de quien, aduciendo la expresión «arte de artes» —en el sentido platónico del arte política o regia que regula las demás artes— considera que queda demostrada la condición de arte de la virtud, a lo que Máximo responde exigiendo, como antes, rigor en el uso de los nombres. Para el razonamiento que sigue, según TRAPP, *Maximus,* pág. 229 nota 18, hay que entender las pasiones como la materia *(hýlē)* que la virtud organiza en forma de moderación. Identificar el conocimiento, cuyo objeto es puramente intelectual, con la virtud equivale a eliminar de la virtud las pasiones, pero inmediatamente hemos de dar al conocimiento la forma de las pasiones para que siga siendo posible reconocerlo como vir-

buena? ¿Quieres que gobierne la razón? *Sea caudillo sólo aquél*

a quien lo otorgó el hijo de Crono de torcidas mientes[15].

¿Sobre quiénes gobierna? ¿Quiénes le das como servidores? ¿Qué ejecutores de las acciones? ¿El cuerpo? Mira bien qué haces. Te saltas la jerarquía de los gobernados, del general a los porteadores. ¿No ves el Universo? El general, los capitanes después y los jefes de unidad y, después, los hoplitas, la infantería ligera y los arqueros. La obediencia del conjunto desciende gradualmente desde los mejores a los más humildes[16].

8 Pero de inmediato veo lo siguiente. «El Dios administra bien esta totalidad, con arte y sabiduría». ¿Cómo no va a hacerlo? «¿Qué es, entonces, la ciencia sino virtud?»[17]. Si llamas 'virtud' al conocimiento del Dios, no pondré reparos a los nombres, pues la divinidad no tiene, como el hombre, parte del alma que mande y parte que sea mandada, sino que lo divino es simple, cualquier cosa que sea es intelecto, ciencia y razón[18]. Pero si en la mezcla de lo superior con lo inferior cambias el nombre de lo gobernado por el de lo superior, lo admito de palabra sólo, pero no te concedo la cosa. Llama, si quieres, 'virtud' al conocimiento, pero no 'conocimiento' a la virtud. Es falso y falaz, ¡por Zeus!, el argumento de que haya entre los hombres la creencia de que

tud; es como si los materiales de una estatua, el oro y el marfil de la Atenea de Fidias, por ejemplo, explicaran sin más el arte del escultor.

[15] *Ilíada* II 203 (parafraseado) y 204.

[16] Cf. Máximo, IX 1-4 y XI 12.

[17] O bien, siguiendo la corrección de Dukas, «¿Por qué por medio del conocimiento más que por medio de la virtud?».

[18] Sobre la naturaleza simple de la divinidad, cf. Alcínoo, *Didascálico* X 166, 1 y Apuleyo, *Sobre Platón y su doctrina* I 5, 190.

existen principios y ciertas doctrinas que alcanzan el alma y llevan consigo la virtud. De gran valor sería, entonces, la tribu de los sofistas, ésa de muchos saberes y muchos discursos, atiborrada de múltiples doctrinas, comerciando con ellas y vendiéndolas a quienes se los piden. ¡A la venta está la virtud, cosa venal es[19]!

Pero, si bien los discursos son claros y accesibles y por 9
doquier hay abundancia de maestros y doctrinas, con todo, repugnan desde dentro a las vías del discurso las pasiones difíciles y salvajes, las costumbres bajas, las acciones injustas, los deseos peregrinos y los alimentos dañinos. Hay que tener presente que, en primer lugar, es precisa una naturaleza buena como base para el muro que se levanta; después, para preservar esa naturaleza, crianza y hábito, por cuyo medio nace en el alma amor por todo lo hermoso que se desarrolla con el paso del tiempo y avanza conforme a las edades. A esto debe añadirse un arte que ponga el sello de su firmeza a los términos de las pasiones[20]. Así nace un alma feliz, una vida sana y opiniones rectas, ordenadas por la armonía y la templanza. Esto reglamenta el Dios, esto revela a un hombre de bien: educación de las pasiones por la razón y sometimiento de grado al conocimiento. La maldad es cosa involuntaria, arrastrada por el placer[21].

---

[19] Para la imagen venal del sofista, cf. MÁXIMO, I 8 y XXX 1, con los bien conocidos antecedentes de PLATÓN, *Protágoras* 313c y *Sofista* 231d.

[20] Sobre esta combinación de factores para la educación, cf. MÁXIMO, I 5 y XII 9.

[21] Máximo cierra la disertación con una declaración de fe socrática: cf. PLATÓN, *Protágoras* 345de y ALCÍNOO, *Didascálico* XXXI 184, 40 ss.

XXVIII

CÓMO SE PODRÍA ESTAR SIN DOLOR

INTRODUCCIÓN[1]

Es ésta la disertación más breve del *corpus* de Máximo. Como en la anterior, en ella se plantea un problema ético, el de una vida exenta de dolores, y se hace demandando la búsqueda de un arte o saber análogo a la medicina de una manera que evoca desde el comienzo los libros centrales de las *Tusculanas* de Cicerón[2]. El término *alypía* («ausencia de dolor»)[3] nos lleva, en principio, a la psicología moral de los estoicos, quienes contaban el dolor moral *(lýpē)* entre las pasiones que debían extirparse, pero la distinguían porque a ésta no correspondía una *eupátheia* como a las demás, sino sólo un estado de ausencia de la afección[4]. El planteamiento de Máximo se limita a la cuestión preliminar de clarificar las relaciones entre cuerpo y alma y al modo en que se transmiten los dolores entre esas dos partes del hombre.

---

[1] Discusiones: PUIGGALI, *Études*, págs. 355-358; SZARMACH, *Maximos*, págs. 118-120; TRAPP, *Maximus*, págs. 231-236.

[2] Cf. la nota 2 a la Introducción de MÁXIMO, VII.

[3] Cf. la definición en Ps. PLATÓN, *Definiciones* 412c.

[4] Sobre el lugar de la *lýpē* en el platonismo medio, cf. ALCÍNOO, *Didascálico* XXII 184, 2-185, 1, quien cuenta el dolor entre las pasiones fundamentales; exige, como las demás, de moderación racional, pero es también natural en ocasiones.

Máximo, fiel a su valoración de los mitos, se representa un arte para el dolor como la medicina según el ejemplo del venerable centauro Quirón, maestro de prácticamente todos los héroes de mitología[5]. Quirón ofrece el modelo de una medicina doble del cuerpo y del alma (§ 1). Máximo procede clarificando la idea de la totalidad en el ser humano y de la interrelación de alma y cuerpo tal como se manifiesta a partir del tránsito del dolor (§ 2-3). Finalmente, establece una jerarquía causal: es en el alma donde se ubica el principio que da cuenta de la salud y el bienestar del conjunto. Platón aporta un modelo que Máximo no se priva de retocar: el *Cármides* y su misteriosa medicina escítica, que sólo sana el cuerpo si el alma está sana (§ 4).

SINOPSIS

Cuestión preliminar (1).

¿Hay un médico del alma que remedia sus dolores como lo hay del cuerpo?

Ejemplo del centauro Quirón, médico tanto del cuerpo como del alma.

Cuerpo y alma (2-3).

Tipos de dolor del cuerpo: los que afectan a todo el cuerpo y los que desde una parte concreta dolorida afectan al conjunto (2).

La razón de este segundo dolor: el alma se encuentra mezclada con el cuerpo.

---

[5] Cf. JENOFONTE, *Cinegético* I 1, para el caso de la caza «y otras nobles disciplinas»; también *infra,* nota 2 a XXVIII 1.

La comunicación del dolor: los dolores del cuerpo los sufre también el alma; a su vez, el cuerpo sufre los dolores del alma, por ejemplo, la tristeza.

La medicina del dolor (3-4).

Debe ser un arte única (3).

El ejemplo del *Cármides* platónico: el alma es la parte superior y su salud se transmite al cuerpo como parte inferior (4).

Conclusión: es una parte, el alma, la que puede sanar el conjunto.

CÓMO SE PODRÍA ESTAR SIN DOLOR

¿Cómo podría el alma conseguir estar sin dolor? ¿O se 1
precisa aquí también de un médico, como en los dolores del cuerpo, y, además del médico, de ciertos remedios y de un régimen bien temperado para la salud? ¿Y quién podría ser nuestro médico del alma? ¿Qué medicinas, qué tipo de régimen sería ése[1]? Yo, por mi afición a lo antiguo, no divido todo según las artes, sino que me atengo a los poetas cuando dicen que en el Pelión había un hombre ducho en la medicina. Quirón lo llaman[2]. El arte de Quirón era tal que tendía a ambos fines: ejercitaba el cuerpo de quienes se llegaban a él hasta la salud suprema por medio de cacerías, marchas por el monte, carreras y lechos de enramadas, alimentos de la

[1] Seguimos el texto de Koniaris, que acepta Trapp.

[2] Sobre el centauro Quirón, maestro de Aquiles y médico, cf. *Ilíada* IV 219 y XI 828-832; Píndaro, *Pítica* III 1 ss. y *Nemea* III 43 ss. En los círculos socráticos fue figura representativa de los intereses pedagógicos: cf. Jenofonte, *Banquete* VIII 2; Platón, *República* II 391c; *Hipias Menor* 371d. Antístenes de Atenas hablaba de Quirón en su escrito *Heracles mayor* o *Sobre la fuerza* (frs. 92-93 Giann.), en el que presentaba la educación de Heracles a cargo del centauro. Cf. también Dión de Prusa, *Discursos* LVIII y Luciano, *Diálogos de los muertos* XXVI 1.

caza[3] y bebida de las fuentes, y ejercitaba también el alma, para que no quedara por detrás del cuerpo en la agilidad de los razonamientos y la virilidad de las emociones. Por esto goza de la fama de ser el mejor médico al tiempo que el más justo, pues dan los poetas dos nombres a la misma arte. Si hoy día el arte está enfrentada consigo misma, esto no debe sorprender hasta que puedas demostrarme que el arte médica es también una sola y de conjunto, y que no se distribuyen las partes del cuerpo una cada una —una, los ojos, otra, los oídos y otra, cualquier otra— ni está en trance de ir reduciéndose a partes pequeñas e insignificantes hasta desaparecer del todo, como dicen del imperio de Macedonia tras Alejandro, cuando vino a caer en manos de muchos hombres que no eran dignos del reino en su conjunto.

2 ¿Por qué se nos ha presentado este Quirón en el discurso? Venga, miraré contigo si es oportuno. Si llamas a algo dolor del cuerpo —como, de hecho, lo llamas—, de éste uno es el que por igual penetra en todo el cuerpo al mezclarse con casi todo el conjunto y altera toda su sustancia natural, como el fuego al hierro —eso que llamamos fuego: por quitarle importancia los médicos cambiaron el nombre, en la idea de que nos parecería menos terrible si se llamaba fiebre y no fuego[4]—. Otro género diferente de dolor tiene lugar cuando una parte genera la causa y la fuente de la dolencia y, a partir de allí, la alteración arrastra consigo y envuelve en el dolor el resto del cuerpo. En este caso, el paso del do-

---

[3] Trapp interpreta la vaga expresión de Máximo por referencia a Ps. APOLODORO, *Biblioteca mitológica* III 13, 6, donde se cuenta que Aquiles, cuando estaba bajo la tutela del centauro, adoptó un régimen de carne cruda.

[4] El griego *pyretós* («fiebre») está relacionado etimológicamente con *pýr* («fuego»). Cf. VARRÓN, *Sátiras menipeas,* fr. 25 BÜCHELER, quien hace un un juego semejante entre *feruor* y *febris*.

lor desde la parte enferma a la saludable es especialmente rápida, como podrías percatarte si te golpeas la punta del pie, pues de las uñas, dicen, corre el dolor hasta la cabeza en un instante[5].

Pues bien, ¿crees que esto ocurriría si el alma no poseyera el cuerpo entero por doquier y estuviera mezclada con él como la luz con el aire? ¿O hemos de hablar, más bien, de este otro modo? Como el aroma del incienso, que incluso llega a los que están lejos, pues el aire intermedio está mezclado con el aroma[6]; o como los colores en el ojo, que llegan desde lejos como si el aire los llevara inscritos también en su propia naturaleza[7]. Entiende así también que el alma recorre todo sin que ninguna parte del cuerpo quede exenta de alma —no cuento los cabellos y las uñas, así como las hojas en el caso de los árboles, pues éstas son la parte más insensible en las plantas[8]—. De este modo, el alma en el cuerpo está mezclada con sus dolores y sus placeres, y el dolerse es causa del cuerpo, pero afección del alma.

Éste es el primer origen del dolor para el hombre. El segundo es el que sigue, inverso en cierto modo al anterior, pues viene del alma y acaba en el cuerpo. Por ejemplo, cuando el alma enferma por la pena, el cuerpo también enferma con ella y se consume: eso son las lágrimas que caen de los ojos, eso es todo el palidecer y languidecer, que es lo

---

[5] Platón, *República* V 462c-d; Lucrecio, *La naturaleza* III 147-151.

[6] Esta explicación es deudora de las doctrinas estoicas tanto sobre la mezcla (cf. Alejandro de Afrodisias, *Sobre la mezcla* 216, 14- 218, 6 = *SVF* II 473) como sobre la relación entre alma y cuerpo (cf. Hierocles, *Elementos* 4, 40-43).

[7] Recuerda la doctrina de Demócrito en Teofrasto, *Sobre la sensación* 50 (= Demócrito, fr. 135 D.-K.).

[8] Platón, *Timeo* 64c.

que producen las penas de amores[9], la consunción de la penuria y la falta de apetito del duelo. La ira y la cólera, así como las envidias, transmiten al cuerpo dolores y nada hay entre los movimientos discordantes del alma que no lo haga.

3 ¿Por qué menciono estas cosas? Porque, entonces, el dolor, tanto el que llega del alma al cuerpo como el que desde el cuerpo se presenta al alma, precisaría con razón de una medicina para la ausencia de dolor, como el Euripo precisa de un arte de navegar para la travesía[10]. Quede esto así dicho. Pero esta arte médica, que se defiende de las cosas terribles que atacan por ambos lados, ¿quién nos la revelará? Me pregunto si podré hallar a alguien ducho en esa arte como aquel Quirón, de suerte que sus beneficios me lleguen doblados, porque ni confío en sus sofisticaciones —grande es la obra, más alta que el Osa y el Olimpo[11]— ni desconfío del todo. Pues, ¿qué no inventaría si quisiera un alma que se atreviera a todo?

4 Entre la confianza y la desconfianza ante la incapacidad de saber, creo que dirimiré la disensión del siguiente modo. Sospecho que hay un arte sola que no trata dos cosas, alma y cuerpo, sino que sana con el tratamiento de la parte superior la penuria de la otra. Mientras hablaba me vino a la memoria lo de Sócrates a Cármides, no aquello del ensalmo tracio, sino a la inversa. Dice, en efecto, que con el todo se sana la parte y que es imposible que la salud le llegue a una parte si no le llega antes al todo[12]. Decía bien, y yo estoy convencido en lo que respecta al cuerpo. Pero afirmo que la situación es la inversa respecto de la unión del alma y el cuerpo: si alguien tiene bien la parte, no cualquiera de las

---

[9] Cf. PLUTARCO, *Vida de Demetrio* 53.

[10] Sobre este proverbial estrecho, cf. nota 35 a MÁXIMO, V 6.

[11] MÁXIMO, XII 1.

[12] PLATÓN, *Cármides* 155e ss.

partes, sino una de ellas, necesariamente también tendrá bien el conjunto[13]. Pues el trato de lo inferior con lo superior hace prender la salud de lo superior en lo inferior. ¿O te parece que el hombre de alma saludable hace cuenta de un dolor que le sobrevenga de una herida o de cualquier otro accidente del cuerpo? ¡En absoluto, por Zeus! Aquella medicina hay que buscar y poner a prueba, aquella salud hay que procurarse y andar buscando, por la que tal vez se añada cierto alivio para el cuerpo y, si no, en cualquier caso, el desprecio de las cosas terribles que en él suceden.

---

[13] Siguiendo a Koniaris nos apartamos del texto de Trapp, quien incorpora al final de la frase la negación *ou*, que atribuye a Reiske. Es sólo la parte superior, el alma, la que garantiza el bien del conjunto.

XXIX

¿CUÁL ES EL FIN DE LA FILOSOFÍA?

INTRODUCCIÓN[1]

Esta disertación presenta el mismo título que la XXXIII[2]. La diferencia radica en que ésta se plantea la cuestión desde el punto de vista de la figura del filósofo, quien, como todo el mundo, busca la felicidad, mientras que en XXXIII la cuestión es propiamente el fin de la filosofía en el sentido que ya nos ha ocupado en la *Disertación* XXVII, como arte o saber capaz de producir la virtud. Por ello la filosofía aparece sometida a la misma diversificación desconcertante que el resto de las aficiones humanas *(érōtes)*. El cierre alude al colmo del error humano, al que la filosofía no sólo no sabe poner orden, sino que contribuye al desconcierto con su diversidad (§ 7), una preocupación central, como hemos dicho, para Máximo. La conclusión es, pues, negativa y da la

[1] Discusiones: PUIGGALI, *Études,* págs. 79-82; SZARMACH, *Maximos,* págs. 13-16; TRAPP, *Maximus,* págs. 236-239 —para el conjunto de las Disertaciones XXIX-XXXIII— y 239-245.

[2] El carácter introductorio de esta disertación fue reconocido por MUTSCHMANN, «Das erste Auftreten», pág. 187, aunque para otro ciclo diferente del constituido —según él— por las *Disertaciones* XXX-XXXVI. KONIARIS, «Zetemata I», págs. 94-96, hace de este mismo carácter introductorio un argumento en contra de la hipótesis de Mutschmann, sobre todo por la identidad de los títulos de esta disertación y la XXXIII.

impresión de estar incompleta, a no ser que la consideremos parte de una serie[3]. El grueso de la conferencia se aplica a la descripción del desorden de los fines humanos y la estrategia del orador es demorarse en la variedad y extremosidad de los casos mencionados (§§ 3-4) en un tono que Puiggali califica de conversacional y evocador de Montaigne[4]. Destaca la imagen política que compara las diversas sectas filosóficas a las expediciones coloniales *(apoikíai)* de la época arcaica y los pueblos gobernados por un legislador *(nomothétēs,* § 7) y que parece recoger la esencia de la situación que sirve de marco a las *Leyes* de Platón.

SINOPSIS

La diversidad de las aspiraciones humanas (1-6).

La aspiración de los filósofos es la felicidad, pero este nombre no aclara nada, vista la diversidad de las aspiraciones humanas, todas las cuales pretenden ser la felicidad (1).

La felicidad del lujo y del poder de reyes y tiranos bárbaros.

Ejemplos griegos: Pisístrato, Polícrates, Filipo y Alejandro (2).

Los empeños de los hombres pueden ser también modestos o ridículos (3).

Ejemplos: el malabarista jonio y Psafón de Libia (4).

Todos participan del amor del bien, pero por su ignorancia no pueden alcanzarlo, sino que se enfrentan entre sí (5). Esta búsqueda es la que provoca guerras y disensiones.

---

[3] Es la hipótesis de TRAPP, *Maximus,* pág. 236, quien trata consecuentemente estas conferencias de manera conjunta; cf. nota 2 a la Introducción de la Disertación XXX.

[4] PUIGGALI, *Études,* pág. 81, contesta al juicio severo sobre esta conferencia de REARDON, *Courants,* pág. 200.

Homero se refiere de modo alegórico a este hecho en el episodio en el que Hermes entrega a Odiseo el *môly* (6).

La diversidad de la filosofía favorece la división de los hombres. Extrema disensión de las escuelas filosóficas (7).

¿CUÁL ES EL FIN DE LA FILOSOFÍA?

Ansiaba el de Crotona la rama olímpica, el de Atenas, la 1
victoria en las trirremes y el de Esparta, la hoplítica; el de Creta, la caza, el de Síbaris, el lujo, el de Tebas, la flauta y el de Jonia, las danzas. Además, por otro lado, el prestamista, el oro, el borracho, la bebida, el inspirado[1], el amor, el aficionado a la música, las canciones y el rétor, los discursos. Pero esta criatura que los hombres llaman 'filósofo', ¿acaso nos va a resultar libre por completo de amor a cosa alguna? En ese caso, sería la vida de una piedra[2], no ya de un ser vivo que ve y respira, que se mueve y piensa, que tiene impulsos, sensaciones y apetitos. Por el contrario, aspira a algo, aunque no puede decir sin más con una palabra sola

[1] El texto del ms. da *mousikòs érōtos,* lección que ha mantenido TRAPP, pero señalando el lugar con un óbelo. KONIARIS señala que la expresión *mousikòs érōtos* puede describir al filósofo, aunque lo considera improbable en el contexto, por lo que sugiere, como régimen del adjetivo, *harmonías* o bien *orgánōn*. Hay otras propuestas que buscan un término afín semánticamente al del régimen, como *moichós* «adúltero» (Trapp), *philḗdonos* «amante del placer» (Meiser).

[2] En PLATÓN, *Gorgias* 494a, Calicles describe la vida que propone Sócrates como la de una piedra o un muerto. En el ms. leemos *ēlithíou* —que Koniaris considera defendible con el sentido de «cadáver»—, pero Escalígero propuso da *ḕ líthou,* que es la lección que acepta Trapp.

aquello que quiere. «La felicidad», dice. Bendito seas en tu simplicidad, si crees que uno solo de los hombres corrientes se abstendrá de sus amores por deferencia a ti, y no te contestarán todos y cada uno que por la felicidad el uno se entrena, el otro bebe[3] y el otro presta dinero, que el otro caza, el otro labra, el otro hace la guerra, el otro anda enamorado, el otro canta, el otro habla. ¿O crees que aquel Sardanápalo, el de cuerpo maquillado, ojos lánguidos y cabello trenzado, enterrado en mantos de púrpura, encerrado en sus palacios y mezclado entre sus concubinas, perseguía otra cosa que no fuera la felicidad[4]? Pues no era infeliz por su propia voluntad. ¿Y qué hay del persa que intentó destruir los ritos sagrados egipcios con el fuego, el que maldijo al río y sacrificó al buey Apis[5]?: ¿perseguía acaso otra cosa que aquello cuando tales actos cometía? Pues Jerjes, según me parece, hasta competía con Zeus en felicidad —¡y tanto que logró alcanzar de ella!—, entre otras cosas[6], porque anudó Asia a Europa con el lazo efímero de unas naves de carga dispuestas en forma de puente[7]. De hecho, para Homero Po-

---

[3] *Pínei (peineî* R) es corrección de Acciaiolus aceptada por Trapp y Koniaris. Hernández Muñoz defiende la forma *poneî* («se afana»), que ya se encuentra en el códice M, por su coherencia con el resto de las actividades mencionadas.

[4] Sobre Sardanápalo, cf. nota 40 a MÁXIMO, I 9.

[5] Sobre los desmanes y abusos de Cambises en Egipto, cf. HERÓDOTO, *Historias* III 16; 25, 3; 27-29; 37, quien interpretaba estas acciones como síntomas de locura.

[6] Markland señaló en este punto una laguna, que Trapp acepta, en la que se mencionaría la impiedad de Jerjes al azotar el mar. Hemos seguido la explicación de Koniaris al pasaje, que permite no postular laguna alguna para completar el sentido.

[7] Sobre el puente que tendió Jerjes durante la expedición contra Grecia, cf. notas 23 y 24 a MÁXIMO, XIV 8.

sidón tiene el mismo rango que Zeus[8], pero por obra de éste, según lo creía él, incluso recibía azotes y era encadenado[9].

¿Para qué hablar de los reyes bárbaros? ¿No ves a Pisís- 2
trato el griego, el ateniense, que corre una vez y otra a la Acrópolis como si la felicidad estuviera allí sepultada para él junto con el antiguo olivo, y si es expulsado no se hace a vivir tranquilo[10]? A Polícrates ni el consejo que venía de Egipto logró disuadirlo de enorgullecerse por su prosperidad, dado que estaba en posesión del mar Jonio, de muchas trirremes y un hermoso anillo[11], y tenía por compañero a Anacreonte y de amado a Esmerdis, pero estos señores se parecen a gentes que se dejan engañar por la molicie y el placer, males de bella apariencia. ¿No oyes a Homero alabar a los Eácidas, porque eran hombres

que gozaban del combate y la batalla[12]*?*

¿Y qué podría ser más desagradable que la guerra? Pero, aun siendo cosa desagradable, tuvo amantes no vulgares, como fue Filipo en su tiempo, quien, pudiendo permanecer en Macedonia y vivir entre los bienes de Amintas y la felicidad de Pérdicas, la buscaba recorriendo otros lugares, como si hubiera sido expulsada de la tierra de Macedonia. Por eso, según parece, combatía a los tribalos, marchaba contra

---

[8] Referencia a *Ilíada* XV 187-193. Koniaris pone el pasaje entre óbelos.

[9] Cf. de nuevo, en el vol. I, las notas 23-24 a Máximo, XIV 8.

[10] Los intentos sucesivos de Pisístrato para hacerse con el poder en Atenas son relatados en detalle por Heródoto, I 59-64.

[11] Sobre la historia de Polícrates, tirano de Samos a quien el faraón Amasis reconvino por su excesiva prosperidad, y del anillo que volvió a sus manos tras arrojarlo al mar, cf. Heródoto, III 39-40.

[12] El verso se atribuye a Hesíodo, *Catálogo de las mujeres*, fr. 206 M.-W.

los ilirios, ponía cerco a Bizancio, socavaba Olinto, engañaba a los atenienses, pactaba con los tesalios, pactaba con los tebanos, tomaba Elatea, se oponía a los focenses, perjuraba, mentía, perdía un ojo. Nada era para Filipo rechazable, ni palabra ni acción, ni vergüenza ni mala fama[13]. Preguntemos a Filipo: «¿Por qué cambias tantos trabajos, acciones peligrosas y pérdida del ojo? ¿Amas la desgracia?». Ridícula es la pregunta. Sin embargo, parece que no halló Filipo lo que buscaba, sino que la felicidad se le escapó[14]. Y por ello Alejandro dejó a un lado una Europa que tenía por desierta de bienes y cruzó a Asia, con la sospecha de que la felicidad estaba en Sardes, enterrada en su arena aurífera, o en Caria en los tesoros de Mausolo o en las murallas de Babilonia o en los puertos de los fenicios o en las dunas de Egipto o en las arenas de Amón. No le bastó ni la huida de Darío ni la captura de Egipto ni la paternidad de Amón ni la toma de Babilonia, sino que marchó en armas contra la tierra de los indios[15]. Preguntemos a Alejandro la causa de su expedi-

---

[13] Etapas fundamentales de la rápida carrera militar de Filipo II de Macedonia (ca. 382-336 a. C.), hijo de Amintas III y Eurídice y nieto de Pérdicas —sobre el cual cf. Heródoto, VIII 137-139—: campaña contra los ilirios (352 a. C.), toma de Olinto y tratos con Tebas (348 a. C.), toma de Bizancio (340 a. C.), disputas con los atenienses desde la cuestión de Anfípolis (356 a. C.), toma de Elatea (339 a. C.), expulsión de los focenses de la Anfictionía (346 a. C.). La habilidad política y el comportamiento inescrupuloso de este rey fueron objeto de tratamiento detallado por historiadores y oradores del siglo iv, esencialmente por Teopompo de Quíos, autor de una obra histórica que llevaba el título de *Filípicas* (cf. fr. 17 *FGrHist)* y Demóstenes. Se le cita probablemente también en Máximo, XXII 7.

[14] Seguimos la conjetura de Meiser.

[15] Sobre Alejandro Magno (356-323 a. C.), cf. Máximo, I 3 y XXXVI 6. Las referencias son al paso a Asia (334 a. C.), las batallas de Iso (332 a. C.) y Gaugamela (331 a. C.) y la llegada a Egipto para consultar el oráculo de Amón (332 a. C.). Sobre este último episodio, cf. Máximo, XLI 1.

ción: «¿Qué deseas? ¿Qué amas? ¿A qué te apresuras?». ¿Dirá otra cosa que la felicidad?

¡Déjame de reyes y de señores! ¿No ves que las gentes, 3
que todo hombre de todo lugar se apresura a lo mismo y se aplica uno a la tierra, otro a las faenas el mar, otro se emplea en guerras, otro se dedica a los discursos, otro contrae matrimonio, otro cría hijos, otro se dedica al bandidaje, otro al abuso, otro se deja sobornar, otro es adúltero y otro, mercenario[16]? Caminos peligrosos y resbaladizos que la mayoría sigue hasta los mismos precipicios y despeñaderos. Merecerían compasión, mas no si pasan inadvertidos[17]. Y éstos son los que dedican su vida a algo, pero esa multitud desocupada y vaga, ¿ha desechado acaso la esperanza del bien? ¡En absoluto, por Zeus! Pues no se darían, entonces, los aduladores el trabajo de atender a los deseos de los ricos ni los bufones el de inventar motivos y modos de chanzas y bromas ni los que hacen exhibiciones portentosas doblando y retorciendo sus cuerpos ni ningún otro se aplicaría con empeño a la invención de otra cosa, por vana que fuera.

Vino a Babilonia ante el Gran Rey un hombre de Jonia 4
que exhibía un arte que destacaba por su ingenio. Hacía pequeñas bolas redondas de grasa y las arrojaba a una aguja erecta a cierta distancia y acertaba a ensartarlas en la punta de la aguja, y creía que su puntería con las agujas era una gran hazaña suya, no menor que la de Aquiles con la lanza del Pelión[18]. Y aquel hombre de Libia de nombre Psafón, que ansiaba no cualquier felicidad, por Zeus, ni la más corriente, sino que quería ser tenido por un dios. Así que fue

---

[16] Seguimos la puntuación de Koniaris.

[17] Pasaje marcado por Trapp con óbelos. Acciaiolus proponía eliminarlo del texto. Construimos la frase siguiendo la propuesta de Koniaris.

[18] Cf. las referencias a la gigantesca lanza de Aquiles en *Ilíada* XVI 160-164 y XIX 387-391.

atrapando multitud de aves canoras, les enseñaba a cantar «Gran dios es Psafón» y, de nuevo, las soltaba a las montañas. Éstas mismas siguieron cantándolo, ellas y las demás también, cuando se hicieron a ese canto. Y los libios, por considerar divino este rumor, empezaron a sacrificar en honor de Psafón y, por el voto de los pájaros, fue para ellos un dios[19], en nada inferior, creo, a aquel persa, ante el cual no se inclinaron los persas antes de que un caballo en celo lo hubiera elegido para el mando[20].

5 De este modo ningún asunto humano se acuerda con otro y, sin embargo, todos participan de un solo amor, el del bien, y toman para ello múltiples y diversos caminos, asignado cada uno a una acción por su suerte y destino. Común a todos es el deseo del bien, pero ninguno alcanza más que otro lo buscado, sino que es como los que buscan en la oscuridad oro y plata: desprovistos de una luz[21] que les dé prueba de lo buscado, hacen conjeturas poco fiables por el peso y el tacto, y se precipitan unos sobre otros mordiéndose entre sí y ni se atreven a soltarlo, por si lo tienen, ni a cejar en su esfuerzo, por si no lo tienen. Ahí el desorden, las disensiones y las exhortaciones, los gritos de los que buscan, se lamentan, persiguen, lloran, arrebatan, se ven despojados. Y gritan todos y celebran su victoria como si hubie-

---

[19] Una historia semejante se refiere de un tal Hanón, cuyo truco no tiene éxito precisamente porque las aves, de vuelta en la montaña, vuelven a su canto natural; cf. ELIANO, *Historias varias* XIV 30. Hay otras versiones: cf. HIPÓLITO, *Refutación de todas las herejías* VI 7-8 y escolio a DIÓN DE PRUSA, *Discursos* I 14.

[20] Alusión al modo de elección de Darío por los nobles persas tras la muerte de Gobrias el mago, tal como lo relata HERÓDOTO, *Historias* III 85-87.

[21] Traducimos la conjetura de Heinsius, aceptada por Trapp. Koniaris recoge la lección de Davies *phthóngou,* más cercana a la de R *phthóngōi.*

ran dado con el bien, aunque ninguno lo tiene, si bien por desconfianza cada uno inquiere los hallazgos del prójimo.

Esta dolencia conmociona la tierra y el mar, ésta con- 6
grega las asambleas, ésta reúne los tribunales, ésta llena las cárceles, ésta construye las naves, ésta arrastra las trirremes, ésta enciende las guerras, ésta hace que suban a los caballos los jinetes, a los carros los aurigas, a las ciudadelas los tiranos, por ésta los capitanes, por ésta los mercenarios

matan hombres, el fuego arrasa la ciudad
y otros se llevan a los niños y las mujeres de honda cintura[22],

y otros miles de males soportan los hombres por ninguna otra cosa que por la esperanza del bien y su ignorancia. Pues el Dios insufló en la raza de los hombres un ascua de esperanza del bien, pero les ocultó su hallazgo:

Era negra en su raíz, pero la flor, del color de la leche[23].

Porque no me engañará Homero con el nombre: veo el *môly* y comprendo la alegoría: conozco claramente qué difícil es encontrar eso

para los hombres mortales, pero los dioses todo lo saben[24].

Y en este tiempo habla Apolo a los hombres del extraño 7
caldero que hervía en Lidia[25] y menciona la empalizada de madera, el istmo que el agua estrecha[26], el terremoto fu-

---

[22] *Ilíada* IX 593-594.
[23] *Odisea* X 304.
[24] *Odisea* X 306; cf. Máximo, XXVI 9.
[25] Heródoto, I 48, 2; cf. Máximo, XI, 6 y XIII 3.
[26] Heródoto, VII 140-143; cf. Máximo, XIII 1. Sobre este oráculo, cf. Eusebio, *Preparación evangélica* V 26, 2.

turo[27], la guerra inminente y la epidemia que se abate[28]. Pero no dice el oráculo lo que es más venerable que eso: cómo no habrá guerra, cómo no necesitaré de murallas, cómo no temeré la epidemia. No dice eso Apolo desde Delfos ni lo dice Zeus desde Dodona ni desde ninguna otra tierra otro dios, pero lo dice la filosofía[29]. ¡Qué hermoso oráculo, qué arte de la profecía más útil! Obedeceré el canto oracular si veo que tiene reconocimiento general. *Dame un oráculo que no origine la mínima disputa: preciso de esa mántica por cuya obediencia* viviré seguro. ¿A dónde despachas al género humano? ¿Por qué caminos? ¿A qué fin? Sea éste uno solo, sea común. Ahora veo muchas colonias de la filosofía, cada una enviada en una dirección, como Cadmo a Beocia, Arquias a Siracusa, Falanto a Tarento, Neleo a Mileto, Tlepólemo a Rodas[30]. Necesariamente la tierra está separada en lugares y cada uno habita una porción diferente de ésta, pero el bien es uno solo, indivisible, abundante, inagotable, bastante para toda naturaleza racional e inteligente, como el sol, que es uno, un bien único para el ser dotado de vista, y la música, que es una, un bien único para el ser dotado de oído, y la salud, que es una para el ser de carne[31]. Ahora bien, para los demás animales hay asignado por rebaños un bien

[27] Heródoto, VI 98, 3.

[28] Tucídides, II 52, 4.

[29] Cf. Máximo, XLI 1, para un catálogo más amplio de oráculos, dentro del mismo motivo que acerca la filosofía a la voz de los oráculos.

[30] Para la fundación de las ciudades la consulta del oráculo era un paso preliminar de gran importancia. Sobre estos fundadores, cf. también XVIII 1 (Arquias de Corinto), XII 8 y XXIII 4 (Cadmo) y XXXV 8 (Falanto). Neleo —o Nileo en otras fuentes—, hijo de Codro y fundador de Mileto, y Tlepólemo, hijo de Heracles y colonizador de Rodas, aparecen sólo en esta disertación.

[31] Sobre la unidad y la diversidad en el fin de las artes, cf. Máximo, XX 8 y XXXIX 2.

único para su conservación y participa del mismo modo de vida y de un solo fin lo semejante con lo semejante, cada uno con cada uno, los alados, los terrestres, los que reptan: unos, la dieta húmeda, otros, de carne, otros, de hierba, otros, de fruto, los rebañegos, los domésticos, los salvajes, los dotados de cuernos, los que carecen de ellos. Y si cambias sus modos de vida, contravienes la ley de su naturaleza. Mientras que al rebaño humano, el que comparte el pasto, el más manso, el más inclinado a la comunidad, el más racional, parece que lo disuelve y lo destroza no sólo el deseo plebeyo, los apetitos irracionales o los amores vanos, sino también el más firme de los seres, la filosofía. Ésta produce muchos pueblos y legisladores a millares, disuelve y dispersa el rebaño y despacha a cada uno a un lugar diferente: Pitágoras, a la música, Tales, a la astronomía, Heráclito, al desierto, Sócrates, a los amores, Carnéades[32], a la ignorancia, Diógenes, a los esfuerzos, Epicuro, al placer. ¿Ves la multitud de generales? ¿Ves la multitud de santos y señas? ¿A dónde puede volverse alguien? ¿Cuál de ellos aceptaré? ¿A qué consejos prestaré oído?

---

[32] Carnéades de Cirene († *ca.* 129 a. C.) es, con Arcesilao, la figura más relevante de la Academia Nueva y el único de esta lista que aparece citado sólo en esta disertación. La opción filosófica de la que se le hace defensor, la «ignorancia» (*ágnoia,* que es conjetura de Clerico aceptada generalmente por los editores), se ha de interpretar en relación con el escepticismo defendido por la Academia de Carnéadas. Sin embargo, el término *ágnoia* no es habitual en el contexto filosófico para dar el *télos* de una secta; una posibilidad aceptable sería *agnōsía,* que, si bien puede tener el mismo sentido de «ignorancia», aparece en el debate filosófico para indicar la imposibilidad de conocer la verdad que resulta de la contradicción de los estados de cosas y la igualdad de convicción de los discursos; cf. Diógenes Laercio, IX 76. El término aparece en Máximo, XXXIX 5.

XXX

SOBRE SI TAMBIÉN EL PLACER ES UN BIEN, PERO INSEGURO, I

INTRODUCCIÓN[1]

Las *Disertaciones* XXX-XXXIII forman un conjunto de tema común, el placer, y se articulan como una serie, descrita en ocasiones como una tetralogía[2]. En efecto, a las *Disertaciones* XXX y XXXII, donde parece que Máximo concede al placer ciertas razones, contestan XXXI y XXXIII, donde se refutan estas concesiones. El tema del placer es uno de los más debatidos en la filosofía griega desde sus comienzos y donde las posiciones se han diversificado de manera más extrema. La reflexión platónica es especialmente rica, no sólo por la cantidad de pasajes que pueden traerse a colación a propósito del tema, sino por la diversidad de opiniones que encierra, opiniones que no se dejan fácilmente reducir a una doctrina única. Un pasaje muy significativo de Aulo Gelio[3]

---

[1] Discusiones: Puiggali, *Études*, págs. 430-445, Szarmach, *Maximos*, págs. 41-42, Trapp, *Maximus*, págs. 236-239, 245-250.

[2] Como hemos indicado en la Introducción General (págs. 53-54 del vol. I), Mutschmann, «Das erste Auftreten», págs. 194-195, incluía erróneamente en este ciclo también las *Disertaciones* XXXIV y XXXV. Trapp, *Maximus*, pág. 236, inicia la serie con la conferencia XXIX y da al conjunto el título de *De finibus* de Máximo. Szarmach no trata la *Disertación* XXXIII con las demás de la serie, tal vez por lo engañoso del título.

[3] Aulo Gelio, *Noches Áticas* IX 5, 1-8.

nos dice, en el contexto de una revisión doxográfica de las diversas opiniones de los filósofos sobre el placer[4], que Platón «antes de todos éstos disertó de manera tan amplia y variada sobre el placer que todas estas opiniones que he expuesto más arriba parecen haber fluido de las fuentes de sus diálogos; de hecho, utiliza en la misma medida una y otra de ellas, como lo exige la naturaleza del placer mismo, que es múltiple, y la razón tanto de las cuestiones que trata como de los resultados a los que quiere llegar»[5]. La tradición platónica no ofrece sólo una doctrina, sino también unas exigencias muy rigurosas de exposición que imponen hacerse cargo de la diversidad connatural a la materia tratada[6].

En este sentido, las *Disertaciones* son fieles al espíritu de este platonismo que no sólo se define doctrinalmente, sino también retóricamente[7]. La primera *Disertación* de la serie (XXX) comienza haciéndose eco de las dos anteriores. Siguiendo el planteamiento platónico de la enseñabilidad de las virtudes, se plantea la dificultad de dar con un arte de la

---

[4] Que incluye las de Epicuro (fr. 68 Usener), Antístenes (fr. 122 Giann.), Espeusipo (fr. 117 Isnardi Parente), Zenón de Citio (*SVF* I 195) y Critolao (fr. 23 Wehrli).

[5] El contexto de esta enseñanza es la de Calveno Tauro, maestro de Aulo Gelio y de Plutarco. El pasaje ha sido recogido como testimonio 18 por A. Gioè (ed.), *Filosofi Medioplatonici del II Secolo d.C. Testimonianze e frammenti,* Nápoles, 2002. Annas, *Platonic Ethics,* pág. 139, nota 5, señala sin embargo, que esta visión de Platón no puede atribuirse a Calveno, sino, tal vez, a Favorino.

[6] Annas, *Platonic Ethics,* págs. 137-161, dedica un largo desarrollo al problema del placer en Platón tal como lo presentan autores medioplatónicos como Alcínoo. En ellos encuentra un modo aceptable de integrar los diferentes planteamientos sobre el placer de los diálogos, esencialmente *Gorgias, Filebo, República* y *Leyes,* sin recurrir a una evolución del autor. El hedonismo del final del *Protágoras* queda, sin embargo, como un elemento irreductible.

[7] Cf. Introducción General, págs. 38-40 del vol. I.

excelencia humana como el que hay para los demás animales. Ya en este primer párrafo se insinúa la imagen marina que dominará el centro de la disertación. La diversidad de las sectas filosóficas (§ 2, ya señalada en XXIX 7) subraya la indefensión del ser humano, que debería tener en la filosofía ese arte de la virtud. En coherencia con la imagen marina a la que Máximo se atiene expresamente, filosofía y filósofo son como el piloto y la nave en el mar de los asuntos humanos.

El tema el placer que da título a la *Disertación* sólo aparece a partir de § 3. Máximo se propone hacer un repaso de las diferentes filosofías que se detiene al llegar a Epicuro, quien es comparado con la placentera nave de Ptolomeo, magnífica en el puerto pero desastrosa en alta mar. Sin embargo, Máximo se exige una refutación más sólida y en § 4 afirma que aceptará la defensa del placer si se le muestra que es firme. Es el único momento de esta disertación en que Máximo concede algo al hedonismo de Epicuro y, desde luego, no parece suficiente para sostener que habla *in persona* de un epicúreo. Inmediatamente se convoca la antropología heredera del *Fedón* para argumentar a partir de la mezcla de placeres y dolores la inestabilidad necesaria del placer. Un catálogo de ejemplos mitológicos e históricos cierra la disertación y la primera refutación de Epicuro[8].

---

[8] Entre estos ejemplos, la mayoría de ellos repetidos por Máximo en otras conferencias, destaca el de Alejandro y el rapto de Helena, difundido en el cristianismo por la mediación medioplatónica, cf. DANIÉLOU, *Mensaje evangélico*, pág. 98.

SINOPSIS

El arte de la virtud humana y los filósofos (1-2).

El hombre, único animal al que resulta arduo alcanzar su excelencia o virtud, carece de un arte para ello (1).

Proliferación de los sofistas, que crean una confusión tal que los hombres desesperan.

Imagen: los hombres son como marineros no habituados a la navegación, que a la mínima conmoción desesperan y se arrojan al mar.

En el mar de los asuntos humanos, la filosofía, por la diversidad de sus doctrinas y sectas, sólo aumenta esa confusión (2).

Búsqueda de la filosofía (2-5).

Buscamos un piloto en quien confiar para que nos lleve a puerto. Hay que investigar a los filósofos de acuerdo con esta imagen (2).

Imagen: la filosofía de Epicuro es como las naves magníficas de los Ptolomeos, que causan admiración en el puerto, pero naufragan en alta mar (3).

La propuesta de Epicuro es sospechosa, pero primero hay que demostrar que los placeres son inseguros y que nunca son puros, sino mezclados con dolor (4).

Ejemplos de la leyenda y la historia: los pretendientes de la *Odisea*, Alejandro, Sardanápalo, Polícrates, Síbaris, Siracusa, Corinto (5).

SOBRE SI TAMBIÉN EL PLACER ES UN BIEN, PERO INSEGURO, I

Difícil es ser bueno[1], 1

según una canción antigua. ¿Es acaso al caballo al que resulta difícil la virtud del caballo y al perro la del perro? ¿O es que al caballo y al perro no les resulta difícil el bien que les es propio, sino que les es fácil a cada uno de ellos alcanzar la virtud propia, con tal de que el caballo se deje domar por arte en forma adecuada y el perro adiestrar en la caza, y sólo al hombre le resulta difícil cazar el bien, inalcanzable y disputado? Aún no se ha hallado arte alguna por cuya enseñanza este género nuestro no dé excusas a los sofistas para sus discursos, diferencias y rivalidad, no se deje arrebatar[2] la esperanza de alcanzar el fin, no abandone su salvación dejándose cercenar sus aspiraciones a causa de lo imponderable de los discursos, no descuide el aprendizaje ni sufra lo

[1] La sentencia es de Pítaco de Mitilene, uno de lo Siete Sabios; cf. Diógenes Laercio, I 74-81, esp. 76. Estaba incluida y refutada con esa atribución en el famoso *Encomio de Escopas* de Simónides, fr. 542, 13 Page, sobre cuya interpretación discuten Sócrates y Protágoras en Platón, *Protágoras* 339a-347a (el verso en cuestión aparece citado en 339d).

[2] Seguimos la conjetura de Trapp.

de los navegantes pusilánimes[3] que por primera vez se hallan en el mar: éstos, por la falta de costumbre, espantados hasta de un insignificante oleaje que les sorprenda, abandonan la nave y, olvidados del arte que los puede salvar, se arrojan a las olas y apresuran la perdición de la nave. Tal cosa me parece que hacen los que se inician en la filosofía y, al toparse con la multitud de voces que le es propia, no resisten el zarandeo del alma, sino que desesperan de que alguna vez la razón se estabilice[4] y los desembarque en puertos seguros.

2 ¿O es que ignoras que son las opiniones y pasiones de los hombres, junto con sus causas y orígenes, así como sus rectificaciones y resguardos, de lo que tratan y conversan a diario los filósofos, asunto que no es estrecho ni simple ni parecido a los ríos de curso recto, en los que se puede descuidar la nave y dejar que la lleve la corriente por vías conocidas? Aquí es el mar abierto, ancho y grande, mucho más errático que el de Sicilia y el de Egipto. El arte conoce la ruta, levanta la vista al cielo y reconoce los puertos, mas ocurre aquello mismo que a la mayoría de los pilotos: todos y cada uno pretenden saber, pero los más quedan muy por detrás del saber recto y no aciertan a dar con los puertos: unos son arrastrados lejos a arrecifes difíciles, otros hacia bajíos de arena, otros a las sirenas, otros a los lotófagos[5] y los demás hombres que son o inhospitalarios por su maldad o sin dioses por su ignorancia o depravados por el placer. Pero si se trata de un piloto bueno y atinado, avanza derecho a los más seguros puertos,

---

[3] Conjetura de Reiske.

[4] Seguimos el texto de Koniaris, que no incorpora el suplemento que recoge Trapp siguiendo a Reiske.

[5] Cf. la referencia al sentido alegórico de sirenas y lotófagos en MÁXIMO, XIV 4, XXII 2 y XXXIX 3.

donde no es precisa la maroma
ni echar las anclas ni atar las proas[6].

¿Quién es ese piloto? ¿A quién iremos a confiarnos? No me digas nada, amigo, antes de ver a los otros y examinarlos. En primer lugar, de entre ellos, a ese piloto regalado, el más exquisito de la nave más exquisita, al menos según se ve desde tierra, pero en la travesía la más inútil e incapaz, incómoda para la maniobra y falta de aparejos, así como la más frágil y expuesta a los embates de la tempestad.

Puesto que el discurso, no sé cómo, se atiene a la ima- 3
gen del mar, no dejemos que se nos vaya antes de que consiga aclarar del todo el cuadro, figurando la filosofía de Epicuro con una regia nave de carga del rey egipcio[7]. Y hablo no forjando un mito, sino de un tiempo no muy lejano, cuando navegaba desde Egipto a Troya el rey de los bárbaros de más allá de Fenicia[8], de aquellos hombres

que no conocen el mar[9]

ni

se preocupan de Zeus de la égida
ni de los dioses bienaventurados[10].

---

[6] *Odisea* IX 136-137.

[7] Los mss. dan el nombre de Eetes, el mítico rey de la Cólquide y padre de Medea, que en el contexto no da sentido alguno. De ahí la corrección *Aigyptíou* de Reiske, que hemos aceptado.

[8] La geografía de este pasaje no es del todo clara. Koniaris sugiere que en lugar de «Troya», que no da en el contexto sentido ninguno, debería leerse aquí «Tiro», patria de nuestro orador, siguiendo la propuesta de Markland. Ptolomeo IV Filopátor (rey entre 221 y 204 a. C.) marchó en campaña contra Antíoco III en 217 a. C. a Siria y conquistó Rafia.

[9] *Odisea* XI 122.

[10] *Odisea* IX 275-276.

Cuando se disponía a navegar, aparejaba este rey impío e ignorante del mar una nave grande y amplia para que navegaran con él todos sus placeres[11]. Parte de ella era, en efecto, un palacio con las más bellas columnatas, dormitorios y paseos,

y, fuera del patio, junto a las puertas, un gran huerto de
[cuatro acres[12]

y *árboles crecidos, granados y perales, manzanos*[13] y vides. Otra parte eran unos baños y un gimnasio, otra, un recinto para los cocineros, otra, las habitaciones de las concubinas, otra, la sala de banquetes y otra, cualquier parte que reste de una ciudad muelle. Estaba decorada toda la nave con muy diversos colores, los más gratos a la vista, con mucho oro y plata, y en nada se diferenciaba de un hombre cobarde que ciñera armas de oro. Admiraban los egipcios el espectáculo y celebraban al pasajero, y cualquiera habría deseado ser marinero de tan placentera nave. Cuando llegó el momento de hacerse a la mar, salió esta grande y lujosa nave y se alejó bandeando de los muelles como una isla flotante. Se hicieron también a la mar las otras naves de carga comunes, bien ceñidas y preparadas para su uso. Y mientras soplaba un viento suave dominaba en placeres la nave regia y todo estaba lleno del aroma de las cocinas,

del sonido de las flautas y zampoñas y de la tropa de hom-
[bres[14].

---

[11] Referencia a las grandes naves de los Ptolomeos *(thalamēgoí)*, probablemente la de Ptolomeo Filopátor descrita por CALÍXENO DE RODAS *(FGrHist.*, fr. 1) en ATENEO, *Banquete de los sabios* V 204a–206c.

[12] De la descripción del jardín de Alcínoo en *Odisea* VII 112-113.

[13] Sigue la cita del pasaje de *Odisea* VII con los versos 114-115.

[14] *Ilíada* X 13.

Pero cuando de un cielo raso de repente una tempestad agitó el cielo y una violenta ráfaga de aire se precipitó con gran estruendo, se percataron entonces de cuál era la utilidad del placer y cuál la del arte. El resto de las naves plegaron sus velas e hicieron frente al oleaje, soportaron el viento y lograron rechazar el embate de la calamidad. Pero aquella infortunada nave era traída y llevada como el cuerpo de un hombre con la cabeza muy pesada y que tropieza por efecto de la borrachera. Y ni siquiera el piloto sabía cómo emplear su arte, mientras que la multitud aquella yacía atónita lamentándose. La tempestad fue abatiendo todas aquellas cosas admirables,

y muchos maderos enormes arrancó de raíz y echó por tierra[15].

Se desvencijaban los palacios, las estancias y los baños, y eran arrojados a tierra cual pecios de una ciudad;

y ellos, semejantes a cornejas alrededor de la negra nave,
flotaban entre las olas[16].

Éste es el fin del insensato pasajero, de la nave inútil y de la molicie intempestiva.

Pero volvamos de nuevo al discurso al que aplicábamos 4
esta imagen. Pues parece, sin duda, que este Epicuro a nosotros, que no estamos empeñados en una breve navegación de unos pocos días, sino en el tiempo entero de nuestra vida,

[15] *Ilíada* IX 541. En lugar de *doúrata* («maderos»), el texto homérico da *déndrea* («árboles»). Máximo puede estar adaptando el símil de Homero al contexto marino, en el que *dóry* tiene usos específicos; cf. *Ilíada* XV 410, *Odisea* IX 498. En el lenguaje poético se usa metonímicamene por nave; cf. ESQUILO, *Persas* 411.

[16] *Odisea* XII 418-419.

nos prescribe placeres no menos lábiles que aquéllos del mar.

En efecto, que no nos persuada aún argumento alguno de que el placer no es un bien, sino, mejor, que se empeñe, a ver si puede, en convencernos ⟨de que no está sujeto a cambio⟩[17]. Si, de hecho, es capaz de no cambiar[18], consentiré en gozar todo el tiempo y descuidaré la virtud, con tal de que me muestres que el placer es seguro y no tiene mezcla de dolor, que el placer no comporta arrepentimiento, que el placer recibe alabanza. ¿Cómo me lo mostrarás? No más que del dolor, pues nada de eso lo estableció sano y puro la naturaleza para los hombres, sino que por doquier se encuentra mezclado el dolor con los placeres, revuelto uno con otro y, necesariamente, si eliges uno, al punto participas del otro. Dado que están unidas sus naturalezas, cada uno fluye en el otro, intercambian sus orígenes y mudan sus encuentros[19]. Pero el alma, agitada por este reflujo, ¿cómo conseguiría alguna vez estar sin dolor, unida a bienes libres ⟨de discordia⟩[20]? Por ello desconfío yo del mar aunque no haya vientos, aunque esté en calma; sospecho de su tranquilidad y, si quieres que confíe en su calma, venga, llévame a un mar seguro

donde el invierno no es largo y jamás de lluvia
se impregna..., sino que el cielo, sereno por doquier,
se extiende sin nubes y una cándida luz lo recorre[21].

---

[17] Seguimos para esta laguna la conjetura de Trapp. Cf. Cicerón, *Del supremo bien y el supremo mal* I 17, 55-19, 62.

[18] Pasaje textualmente difícil, que construimos según la propuesta de Orelli.

[19] Platón, *Fedón* 60b-c.

[20] Conjetura de Davies, aprobada por Koniaris.

[21] *Odisea* IV 566 + VI 43-45, citado también en XI 10.

A esta afección está unida también el alma, pero mientras le falte el piloto, también le falta el arte: si ve calma, teme la tempestad y, si encuentra tempestad, desea la calma. Pues es la vida de un hombre inclinado al placer y al que espanta el dolor, liviano y medroso, desleal y más incierto que toda la mar.

¿No ves a los pretendientes unidos a sus placeres juveni- 5
les? Consumen pingües cabras, se hartan de lomos ⟨de cerdo⟩, escuchan al aedo, mezclan el vino y *se entretienen con el disco* y *lanzando la jabalina*[22]. ¿Quién no los habría tenido por dichosos en su disfrute? Pero el adivino, que conoce el futuro, dice:

¡Ah, pobres!, ¿qué mal es este que os aflige? ¡En tinieblas se revuelven vuestras cabezas[23]*!*

Inminente es la desgracia y cercana, inminente era la desgracia para aquel Alejandro, el que había sustraído del Peloponeso aquel placer extraordinario, pues pronto en su busca se armó una escuadra griega que llevaba dolores sin cuento a ese mismo amante del placer, dolores sin cuento a la ciudad toda[24]. Y no nombro los placeres asirios, que el fuego tomó de una vez con el oro y las concubinas[25], ni los placeres jonios de Polícrates, a los que no tocó siquiera una muer-

---

[22] Alusión a las diversiones de los pretendientes en *Odisea* I 144-154, IV 621-627 y XIV 80 ss. Los pretendientes aparecen como modelo negativo en MÁXIMO, XIX 3 y XXVI 9.

[23] Profecía de Teoclímeno antes de la muerte de los pretendientes en *Odisea* XX 351-352.

[24] La interpretación moral del episodio del rapto de Helena por Alejandro se encuentra en términos parecidos en PS.-CLEMENTE ROMANO, *Homilías* VI 15, 2-3.

[25] Sobre Sardanápalo como ejemplo de molicie extrema, cf. la nota 40 a MÁXIMO, I 9.

te digna[26]. Repleta estaba Síbaris de placeres, pero perecieron los placeres con quienes los disfrutaban. También tenían fama los placeres de Siracusa, pero las desgracias que siguieron los hicieron temperantes. Ni siquiera a los corintios...[27].

---

[26] HERÓDOTO, III 125.

[27] El catálogo de ciudades que se perdieron por el lujo incluye los ejemplos de Síbaris (cf. MÁXIMO, XIV 2, XXI 5, XXIX 1, XXXII 3, 10 y XXXVII 4), destruida por la vecina Crotona en el año 510 a.C. (cf. HERÓDOTO, V 44-45, VI 21), de Siracusa (cf. MÁXIMO, V 5, VII 2 y XXXII 10) y Corinto. El caso de los corintios debería ser más explícito, por lo que desde Acciaiolus se entiende que faltan las palabras finales de la disertación. Tal vez mencionaba Máximo la tiranía de Periandro en Corinto, como en V 5 y XVIII 1, del mismo modo que la decadencia de Siracusa se pone en relación con la tiranía de Dionisio.

XXXI

SOBRE SI TAMBIÉN EL PLACER ES UN BIEN, PERO INSEGURO, II

INTRODUCCIÓN

Máximo dedica esta disertación a refutar la objeción planteada en la anterior (XXX 4), cuando pedía que se demostrara que el placer no era seguro como condición para rechazar la pretensión de Epicuro. La contestación sigue el procedimiento de la refutación, que consiste en negar un presupuesto —real o ficticio— de la objeción que se denuncia como una petición de principio: discutir si el placer es un bien, seguro o no, es suponer ya que se trata de un bien. Pero el bien no puede de ninguna manera ser incierto. El problema es el error en la apreciación del bien, un planteamiento de venerable ascendencia socrática. El centro de la conferencia se dedica a presentar un criterio que permita distinguir los bienes reales de los engañosos. Máximo lo encuentra, adaptando la antigua lección del mito de Protágoras (§ 4), en la naturaleza que dota a cada animal de un modo de conservar su vida. Al hombre toca como diferencia el intelecto o inteligencia *(noûs)* y es en el modo peculiar en que éste se implica en la conservación del hombre donde hay que buscar su bien, según un argumento que apela al concepto aristotélico de la función o actividad propia *(érgon)*.

SINOPSIS

Contra la defensa del placer (1).

Crítica de la doctrina que hace del placer un bien con tal que se demuestre que es un bien seguro. Al discutirlo, presuponemos que es un bien.

El bien no puede ser sino seguro y estable.

Discernir el bien y el criterio de la naturaleza (2-4).

El bien no es siempre agradable; hay que saber distinguir los bienes verdaderos de los falsos (2).

El criterio es la naturaleza. El hombre es incapaz de alterar con éxito la naturaleza. Ella dota a cada ser vivo de una actividad que le es propia (3).

Cada especie animal ha recibido una facultad de supervivencia: al hombre ha tocado la inteligencia para compensar su indefensión (4).

Sobre el bien del hombre la investigación debe proceder buscando aquello que lo preserva.

El placer no contribuye a la salvación de la especie humana (5).

SOBRE SI TAMBIÉN EL PLACER ES UN BIEN, PERO INSEGURO, II

Intentaba un argumento enemigo persuadirnos de que 1
había de elegirse el placer si se le añade el ser firme[1]. Sofista es el argumento y muy hábil engañador, porque, siéndole posible inspeccionar la naturaleza del placer, dónde se sitúa en cuanto placer, si entre los bienes o los males, en cuál de los dos coros, abandonaba esta indagación como si el placer fuera un bien y se ponía a indagar si era un bien seguro. ¿Y qué clase de bien podría concebirse que se conmueva o tiemble? Igual, creo yo, que si alguien por mor del argumento quitara a la tierra[2] el asiento y la permanencia: borraría de este modo también su esencia. Al sol, si alguien le arrebatara su movimiento y curso, le arrebataría con ello su esencia. De igual modo respecto del bien, si se eliminara su rigor e inmutabilidad, se eliminaría con ello también su naturaleza, pues el bien no florece con la edad, como la belleza del cuerpo. ¿Cómo, entonces, se podría tomar en consideración

[1] Alusión a la reserva expresada en XXX 4, reformulada de acuerdo con los intereses del refutador.

[2] Trapp señala en este punto una dificultad textual. Seguimos su sugerencia de eliminar el término que presenta dificultades.

el placer si se le atribuye el bien y se le quita el ser seguro? Pues si es necesario que, en tanto que bien, sea seguro, con la ausencia de la seguridad también el bien se despide del placer. ¿Y quién de los dos está más cerca de lo plausible, el que dice que el placer es un bien, aunque inseguro, o el que dice que no es un bien, a no ser que sea también seguro? Yo creo que el segundo. Pues es mejor eliminar el placer del bien y añadir a éste lo seguro que añadir el bien al placer y eliminar de éste lo seguro.

2 Entonces, dado que el bien no es necesariamente placentero, pero es necesariamente seguro, y lo placentero no es necesariamente un bien, pero es necesariamente inseguro, nos queda una de dos, o perseguir el placer desentendiéndonos del bien o elegir el bien sin perseguir el placer. Nada que no sea un bien, creo yo, es digno de perseguirse, sino que es por representárselo como un bien por lo que se persigue, en lugar de un bien, aquello que no es un bien, como en el caso de los cambistas con las monedas falsas: no las aceptan porque sean falsas, sino porque su semejanza a la verdad oculta su natural falso. Pero ahí los inspectores de la ceca disciernen por medio de su arte lo que no es legítimo de lo auténtico, mientras que en la distribución de los bienes la razón distingue los que parecen bienes sin serlo de los que lo son realmente. ¿Pero es que no nos vamos a dar cuenta de que, como los malos cambistas, estamos acumulando tesoros de bienes falsos?

3 ¿Cómo podría ser, entonces, nuestra indagación? ¿Y cuál el modo ese de la prueba? Venga, si alguien prueba a soltar el buey del arado o el caballo del tiro y, tras cambiar el trabajo de uno y otro, uncir el buey al carro y el caballo al arado, ¿no sería acaso un transgresor de la naturaleza, violentador de los propios animales, ignorante de las artes, sin beneficio para su provecho y ridículo en su servicio? ¿Y qué

sería más absurdo que quitar a las aves las alas por querer que sean para ti pedestres en lugar de aladas, y poner alas al hombre y entregarlo al aire para sostenerse por sí mismo a la manera de un pájaro? ¿No merecerás el ridículo por el cambio, cuando ni siquiera el mito aceptó que Dédalo se aplicara a tan extrañas artes, sino que hizo que su hijo se precipitara del aire a la tierra con sus propias alas? Dicen que un joven de Cartago cazó un león recién destetado, lo domesticó con crianza antinatural y le quitó su furia con un régimen bastardo, hasta el punto de ponerle una carga y pasearlo por la ciudad al modo de un asno. Pero los cartagineses lo hicieron matar por aborrecimiento de esa transgresión, por ser tirano por naturaleza, aunque particular por su desgracia[3].

Así pues, del modo en que la raza de los caballos tiene 4
asignada para su supervivencia la carrera, la de los bueyes las labores, los pájaros las alas, los leones su fuerza y cada especie algo diferente, de este modo hay, sin duda, para el hombre una facultad que le es connatural para conservar la especie[4]. Y ésta ha de ser diferente de cada una de las demás, si es que el hombre, como tal, ha de preservarse no gracias a su fuerza, como los leones, ni a la carrera, como los caballos, ni está hecho para llevar cargas al modo de los asnos ni para arar al modo de los bueyes ni para volar como los pájaros ni para nadar como los peces, sino que hay para

---

[3] Una historia semejante puede leerse en ELIANO, *Sobre la naturaleza de los animales* V 39 y PLUTARCO, *Consejos políticos* 799e, quien da el nombre de Hanón al cartaginés —en vez de Asdrúbal, como lo llama un escolio marginal al ms. R— y cuenta que fue exiliado, no muerto. Eliano no menciona nigún castigo. Cf. también PLINIO, *Historia natural* VII 21, 55.

[4] Conocido esquema mitológico del *Protágoras* 320d ss., al que Máximo recurre otras veces: cf. X 5, XX 6 y XXXI 6.

él una actividad propia que preserva su vida[5]. Bien. Los animales tienen distribuidas las capacidades, cada uno una conforme a la utilidad de su vida, las actividades conforme a las capacidades y los órganos conforme a las actividades[6]. En suma, el bien de cada cosa radica en la actividad que le es propia y las actividades, en lo que es necesario para su utilidad; la utilidad está en el recurso de la capacidad, la capacidad, en la disponibilidad de los órganos, y los órganos, en la variedad de la naturaleza. Variadísima es la naturaleza, y por ello atribuyó y adornó a todos y cada uno de los animales con sus respectivos instrumentos para la preservación de sus vidas, a unos con uñas agudas, a otros con dientes afilados, a otros con el poder de los cuernos, a otros con la rapidez de sus patas, a otros con su furia, a otros con el veneno. Pero al hombre lo despojó de todas estas protecciones y lo hizo nacer desnudo, débil e imberbe, el más lento a la carrera, incapaz de levantar el vuelo, el más torpe al nadar. Pero insufló en él un rescoldo invisible para la conservación de su vida, lo que los hombres llaman intelecto, con lo que se mantiene vivo y logra salir con éxito de las dificultades de la vida, cuidar la carencia de su cuerpo y contrarrestar con sus artes la ventaja de los demás animales, dominando a todos y sometiéndolos a la ley de su razón.

5 Pero sigue preguntándome sobre el hombre: hay que investigar su bien, dónde está y cómo es. Te respondo como

[5] La alusión a la «actividad» o «función propia» *(érgon)* de un ser determinado introduce un concepto característicamente aristótélico en la argumentación sobre el bien humano; cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* I, 7, 1097b24 ss.

[6] Siguiendo la sugerencia de Trapp, secluimos las palabras «y los bienes» del ms. R, que presenta a continuación una amplia tachadura. La alternativa de Markland es completar la expresión de modo que habríamos de traducir: «las actividades conforme a los bienes». Trapp propone otra posibilidad: «Y los bienes conforme a los órganos».

sobre el león, como sobre el pájaro, como te he respondido sobre todos los demás animales. Busca el bien del hombre allí donde está la actividad propia del hombre. «¿Dónde encontraré su actividad propia?». Donde su órgano. «¿Y dónde el órgano?» Donde lo que lo preserva. Empieza por ahí. ¿Qué preserva al hombre? «¿El placer[7]?». Me hablas de algo común, que alcanza a todas las naturalezas, y por esa razón no acepto tu preferencia[8]. También disfruta el buey, disfrutan el asno, el cerdo y el mono. Mira dónde pones al género humano, qué compañeros le das de sus bienes. Si es el placer lo que lo preserva, busca entonces cuál es el órgano del placer: encontrarás muchos y diversos. Y hasta los órganos de los ojos y los oídos hay dignidad, pero si prosigues más allá, mira en qué órganos depositas la supervivencia. Has hallado los órganos: busca sus funciones. ¡Que se engolosine la lengua, se derritan los ojos, suéltese el oído, quede ahíto el estómago, dése al abuso lo que para eso haya nacido! Has hallado las funciones, has encontrado tu bien. ¿Es esto la preservación? ¿Es esto la felicidad?

---

[7] Estas dos preguntas pueden construirse como un diálogo ficticio, como hace en su edición Koniaris; cf, Puiggali, *Études*, pág. 435.

[8] Sobre esta objeción a los epicúreos, cf. Cicerón, *Del supremo bien y el supremo mal* II 33, 109, *Libros académicos* I 2, 6 y Plutarco, *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro* 1091c.

XXXII

SOBRE SI TAMBIÉN EL PLACER ES UN BIEN, PERO INSEGURO, III

INTRODUCCIÓN[1]

La presente disertación concede a Epicuro la réplica al enemigo del placer. La fábula esópica que le da inicio se presenta como un argumento posible de Epicuro a sus críticos, pero a partir de § 2 asistimos a un cambio de perspectiva filosófica, que nos ofrece los argumentos que el propio Epicuro podría dar para defender la bondad del placer[2]. Entre ellos destaca el argumento naturalista de la universalidad del placer y de su papel en la conservación de todas las criaturas, que ha sido introducido ya en XXXI 3-5 y que no era distintivo de Epicuro[3], como tampoco lo es la reivindicación del placer de los grandes héroes del esfuerzo, sobre to-

---

[1] Discusiones: Puiggali, *Études,* págs. 436-440; Szarmach, *Maximos,* págs. 43-44; Trapp, *Maximus,* págs. 254-261.

[2] El alcance para la interpretación de las Disertaciones de esta representación de una *persona* filosófica ha sido destacado por Koniaris, «Zetemata II», pág. 232, para quien esta disertación y la XXXVI sobre la vida cínica son probatorias del límite del platonismo de Máximo; cf. Introducción General, págs. 28-30 del vol. I.

[3] El carácter elemental del placer y el dolor como fundamento de toda la vida moral es también propio de la tradición platónica: cf. Annas, *Platonic Ethics,* pág. 141. Como hemos señalado en la Introduccion a la Disertación XXX, algunos autores pensaban que hasta de las ideas epicúreas se podía encontrar testimonio en Platón.

do de Diógenes y Heracles. Szarmach, quien interpreta esta conferencia de nuevo como *anaskeuḗ* de la anterior, encuentra en ella, además, alusiones al *Dos veces acusado* de Luciano[4].

SINOPSIS

Fábula introductoria del león, el ciervo y el hombre (1). Epicuro puede servirse de ella para referirse al crítico del placer.

Defensa del placer (2-4).

El placer es algo connatural al hombre: se aprende sin necesidad de enseñanza ni experiencia y es fundamental para su conservación (2).

No puede considerarse un mal el placer, sólo su exceso. Esto es cosa de arte y refinamiento, no de su naturaleza (3).

Objeción: el placer no es exclusivo del hombre, sino común a todas las criaturas (4).

Réplica: también la luz del sol es común a todas las criaturas.

El placer y el esfuerzo (5-10).

El placer es también algo que hace amable las cosas, como el pago al esfuerzo empeñado (5).

El placer es el más deseable de los bienes (6). Ejemplos:

Míticos: Heracles y Dioniso (7).

Sócrates, enamorado, perseguía a los jóvenes bellos, no a los feos, y lo hacía con justicia (8).

Diógenes era amante del placer a su manera (9).

Legisladores: Licurgo implantó sus leyes con vistas al placer que deriva del esfuerzo: ausencia de miedo y pesar (10).

---

[4] SZARMACH, *Maximos*, pág. 44.

SOBRE SI TAMBIÉN EL PLACER ES UN BIEN, PERO INSEGURO, III

1 Esopo el frigio tiene escritos muchos diálogos y encuentros de animales, y por obra suya conversan tanto los árboles como los peces, entre sí y mezclados con los hombres. Y hay mezclada en estos relatos una breve lección que lleva oculta algo de verdad. Por ejemplo, cuenta una fábula como la que sigue. Un león persigue a una cierva. Ésta, en su huida, se escabulle y se esconde en un matorral frondoso. El león, que gana en fuerza cuanto pierde en velocidad, se detiene ante el matorral y pregunta a un pastor si ha visto saltar a una cierva en fuga. El pastor le dice que no la ha visto y, al tiempo que lo dice, extiende la mano señalando el lugar. El león marcha por la medrosa cierva. Y la zorra, que en Esopo es sabia, dice al pastor: «¡Qué cobarde y malvado has resultado ser! Cobarde con los leones, malvado con los ciervos»[1].

2 Creo yo que Epicuro también podría haberse servido de este acertijo frigio contra el acusador del placer, que adopta una voz viril, pero con la intención, como la mano, extendi-

[1] BABRIO, 50; FEDRO, *Fábulas (Appendix Perottina)* 28. Otras referencias a Esopo se leen en XV 5, XIX 2 y XXXVI 1.

da hacia el placer. Pues, ¿quién podría combatirse a sí mismo hasta el punto de desprenderse voluntariamente de aquella sola cosa que es lo que, precisamente, atrae más a su propia naturaleza? En efecto, todas las cosas que los hombres persiguen o son aceptadas tras ser probadas por la experiencia o valoradas tras ser puestas a prueba por un arte o reciben confianza tras ser examinadas por la razón o son estimadas tras la prueba del tiempo. Pero el placer, que no precisa de razón, que es más antiguo que el arte, que se adelanta a la prueba y no espera al tiempo, sino que la afición a él es connatural y de la misma edad que los cuerpos, es fundamento de la conservación del animal. Si lo eliminamos, lo que nace al punto ha de perderse. Pues el conocimiento, la razón y eso que todo el mundo dice, el intelecto mismo, conforme progresa el hombre con el tiempo, avanza gracias a la experiencia con el concurso gradual de las sensaciones y va tomando en sí mismo consistencia[2]. Pero el hombre toma enseñanza del placer por sí mismo de la naturaleza, ya desde un principio y sin necesidad de enseñanza; lo estima tanto como rehúye lo doloroso y por su acción se conserva, mientras que es destruido por el dolor[3].

3 ¿Es el placer algo sin valor? No sería, entonces, connatural ni sería la más venerable de las cosas que nos conservan; y eso que cuentan los sofistas sobre él, el lujo de Sardanápalo y la molicie de Media, el refinamiento de Jonia, las mesas de Sicilia, las danzas de Síbaris y las cortesanas de Corinto, todas esas cosas, y algunas más refinadas que

---

[2] Cf. Epicuro en Diógenes Laercio, X 75, y Lucrecio, *La naturaleza* V 925-1457.

[3] Esta doctrina de la inmediatez del placer es el fundamento de la moral epicúrea; cf. *Epicuro* en Diógenes Laercio, X 129; Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* III 194 y *Contra los profesores* IX 96, Cicerón, *Del supremo bien y el supremo mal* I 9 20.

ésas, no son obra del placer, sino del arte y de la razón, siendo los hombres quienes cometen una transgresión respecto de los placeres por la abundancia de recursos de sus artes en tiempos posteriores[4]. Así como nadie increpa a la razón diciendo que no es algo hermoso por naturaleza, aunque haya quien pueda desviar su uso a lo que no es hermoso por naturaleza, del mismo modo nada hay que increpar al placer, sino a los que hacen mal uso de él. Pues siendo dos en el alma, placer y razón, y estando el placer mezclado con la razón sin privarla de la necesidad de su uso, le añade a ésta un mayor atractivo. Y cuando la razón se incorpora a los placeres, aumenta gracias a sus recursos la moderación de éstos y quita a lo naturalmente placentero lo superfluo[5].

«Pero no es propio del hombre el placer, sino que es 4
común a las restantes criaturas». Te estás refiriendo a lo que del placer da más garantía de preservación, lo que preserva todo aquello que nace a la vida. ¿Es acaso el hecho de que sea común lo que te molesta? ¡Qué pretensión! Me parece que ni siquiera estimas la luz del sol porque es común a los ojos de todos, sino que debería, en efecto, ver sólo el hombre y por eso no es buena la luz para el hombre[6]. Tampoco, entonces, el aire, aunque sea aspirado y administre los cuerpos por sus propias vías, ni las fuentes de los ríos ni los frutos de la tierra. Pues, cuando alcanzas los elementos necesarios, todo es común, ⟨nada⟩ es particular de nadie. Pon ahí también el placer, en la comunidad de un bien que conserva toda la naturaleza sentiente.

---

[4] Epicuro en Diógenes Laercio, X 129-130 y Cicerón, *Del supremo bien y el supremo mal* I 11, 37-39.

[5] Adoptamos la propuesta de Trapp por el «compulsivo» *(anankaîon)* del ms. El texto ha sido recogido como Epicuro, fr. 443 Usener.

[6] Para la luz del sol como ejemplo de bien que se comparte sin merma, cf. Máximo, XX 8, y Séneca, *Epístolas* LXXIII 6.

5 Pero, puesto que el examen concierne a la virtud en relación con el placer, no increparé a la virtud —pues no es agrio ni blasfemo el discurso conforme al placer—, sino que diré sólo esto: si alguien elimina el placer de la virtud, ha eliminado también la posibilidad de la misma[7]. Pues nada bueno es amable si desaparece el placer. De hecho, el que se empeña por su voluntad en la virtud lo hace por amor a un placer, presente o esperado, del mismo modo que en los negocios nadie por su voluntad da un talento a cambio de una dracma ni oro por bronce[8], si no es aquél a quien

arrebató Zeus las mientes[9].

Mas es preciso que los intercambios, incluso cuando son equilibrados, beneficien al que los hace conforme a la utilidad del que recibe. De este modo, evidentemente, hasta en la dedicación a los esfuerzos nadie se esfuerza por amor al esfuerzo —pues, ¿qué podría ser más difícil de amar?—, sino que cambia los esfuerzos presentes por algo hermoso, como diría alguien de cierta educación, o por el placer, como diría alguien más veraz, pues incluso si dices «el bien», quieres decir «el placer». Pues apenas podría ser belleza la belleza si no fuera lo más placentero.

6 Pero yo creo también lo contrario de eso mismo, que por estos argumentos se pone en evidencia que el placer es preferible a todas las cosas, algo por lo que cualquiera aceptaría

---

[7] Sobre la relación entre virtud y placer, un punto siempre muy controvertido de la moral epicúrea, cf. Cicerón, *Del supremo bien y el supremo mal* I 13 42-16, 54; I 18, 57-61.

[8] Alusión al intercambio de Glauco y Diomedes, que tanto preocupa a Máximo; cf. XXXV 3. En Ps. Crates, *Epístolas* XV, se ha señalado un paralelo de este pasaje; cf. Puiggali, *Études*, págs. 436-437, nota 5.

[9] *Ilíada* VI 234; cf. Máximo, XXXV 3 y XXXIX 1.

la muerte, heridas, trabajos y otros miles de dificultades[10]. Y aunque pongas un nombre diferente a cada intercambio[11], 'amistad' cuando Aquiles está dispuesto a morir y vengar la muerte de Patroclo[12], 'realeza' cuando Agamenón pasa la noche en vela, delibera y lucha por su pueblo[13], 'salvación de la patria' cuando Héctor guía al ejército, lucha como campeón y combate en primera línea[14], todos esos nombres que digas lo serán de placeres. Pues, del modo en que en las enfermedades del cuerpo el convaleciente soporta cortes, quemaduras, la sed y el hambre, y se atiene por propia voluntad a cosas por naturaleza desagradables y todo esto lo soporta a cambio de la esperanza de salud —y si eliminas la esperanza de un bien por venir, eliminarás ⟨también⟩ la posibilidad de aceptar los males presentes—, así también hay en las acciones un intercambio entre placeres y trabajos, y lo que tú llamas 'virtud', yo te concedo que es virtud, pero he de preguntarte si el alma habría escogido la virtud sin su inclinación a aquél. Y si concedes la inclinación, concedes que es placer.

Y si cambias el nombre y llamas 'gozo' al placer, yo, 7
por mi parte, no tomaré a mal la abundancia de nombres, pero considero la cosa y reconozco el placer. ¿O es que crees que aquel Heracles, el compañero, luchador y curtido de tantos y tan admirables trabajos, el que se medía con las fieras salvajes, el que se enfrentaba con tiranos de todos sitios, el que peleaba con hombres feroces, el que civilizó la tierra, el purificador, el que ascendió al Eta, el que se entregó al fuego, hacía otra cosa que dejarse llevar por grandes,

[10] Cf. Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal* I 10, 34-36.

[11] Conjetura de Trapp.

[12] *Ilíada* XVIII 78-126.

[13] *Ilíada* II 1-34 y X 1-24.

[14] *Ilíada* XII 243.

admirables e incontenibles placeres, los que se presentan junto con los trabajos, los que han de seguir a los trabajos cuando marchaba a estas hazañas por su voluntad[15]? Ahora bien, tú ves los esfuerzos, pero no ves los placeres de los que gozaba Heracles. Gozaba Heracles haciendo esas cosas y por ello las hacía, y no las habría hecho si no hubiera gozado haciéndolas. Pues los placeres de Dioniso tienen el lugar de un rito iniciático, aquellos bailes y asociaciones, aquellas danzas, sones de flauta y cantos. Todo eso son figuras de los placeres de Dioniso que se celebran en las ceremonias de los misterios.

8 ¿Por qué hablo de Dioniso y Heracles? Son fábulas, son historias heroicas. De Sócrates hablo. ¿Andas enamorado, oh, Sócrates, de Alcibíades y, después, de Fedro y, después, de Cármides? ¿Andas enamorado, oh, Sócrates, y no se te escapa la belleza ática? Mas reconoce su causa y no te arredre la mala fama. Es posible amar con templanza y placenteramente, del mismo modo que es posible amar dolorosamente y de modo disoluto. Y si amas sin placer y el alma sola y no amas el cuerpo, enamórate de Teeteto: mas no lo amas, porque era chato. Enamórate de Querefonte: mas no lo amas, porque era macilento. Enamórate de Aristodemo: mas no lo amas, porque era feo[16]. ¿A quiénes amas? A alguien de buena cabellera, a alguien en la sazón de la edad, a alguien delicado, a alguien hermoso. Y confío en la virtud

---

[15] Los placeres que siguen a los esfuerzos son los que recomendaba Antístenes, quien ponía a Heracles como ejemplo de una vida dedicada a estos trabajos; cf. Estobeo III 29, 65 (= fr. 126 *Giann.*).

[16] Sobre la fisonomía de Teeteto, cf. Platón, *Teeteto* 209c. El color de Querefonte es objeto de burla en Aristófanes, *Nubes* 103-104, y en Éupolis, fr. 253 K-A.; cf. los escolios a Platón, *Apología* 20e. La baja estatura, no la fealdad, es el rasgo característico de Aristodemo; cf. Platón, *Banquete* 173d, y Jenofonte, *Recuerdos* I 4, 2.

porque amas con justicia y no desconfío del alma porque ames con placer. Tampoco quito valor al cuerpo cuando lo calienta el fuego ni a los ojos cuando reciben la luz del sol, ni a mis oídos cuando los enardece el sonido de las flautas, ni a Hesíodo cuando las Musas lo enseñan ni a Homero inspirado por Calíope[17] ni a Platón cuando toma su grandeza de Homero[18]. Todo se deja llevar del placer: tanto ojos como oídos, cuerpos y discursos.

Pero también a aquel Diógenes el placer lo conduce a su 9
tonel[19]. Y si la virtud colaboraba con él, ¿por qué expulsas al placer del argumento[20]? Gozaba Diógenes en su tonel como Jerjes en Babilonia, gozaba Diógenes de su pan como Esmindírides de su salsa[21], gozaba de las fuentes que hay por doquier como Cambises sólo del Coaspes[22], gozaba del sol como Sardanápalo de sus púrpuras, gozaba de su bastón como Alejandro de su lanza, gozaba de su alforja como Creso de sus tesoros. Y si comparas placeres con placeres, ganan los de Diógenes, pues la vida de aquéllos está repleta de placeres, pero mezclados con dolores por doquier: se lamenta Jerjes de su derrota, se lamenta Cambises cuando es

[17] Para las Musas de Hesíodo, cf. XXXVII 4-5 y XXXVIII 2. Para Calíope como musa de Homero, cf. Máximo, XXVI 1 y, en el vol. I, la nota 6 a I 2.

[18] Cf. Máximo, XXVI 3.

[19] Cf. Máximo, XXXV 5-6. Para la caracterización de Diógenes el Cínico, cf. Diógenes Laercio, VI 22-23, 31 y 37.

[20] Ps. Diógenes, *Epístolas* XXXVII 3; Dión de Prusa, *Discursos* VI 9-12.

[21] Esmindírides de Síbaris fue famoso por su refinamiento; cf. Ateneo, *Banquete de los eruditos* XII 541bc y Eliano, *Historias varias* IX 24 y XII 24. Es el pretendiente de Agarista, la hija de Clístenes, en Heródoto, VI 127-30, al que se despide como al resto de los pretendientes cuando Clístenes elige a Megacles. Aparece ya citado en XIV 2.

[22] El Coaspes es un río de la región asiática de Susiana. Cf. Heródoto, VI 188; Máximo, XXXIII 4 y XXXIV 6.

herido, llora Sardanápalo cuando se prende fuego, se duele Esmindírides cuando es expulsado, llora Creso hecho preso[23], sufre Alejandro cuando no lucha. Sin embargo, los placeres de Diógenes están exentos de llanto, sin lamentos, sin lágrimas, sin dolores. Eres tú quien llama 'dolores' a sus placeres, pues mides lo de Diógenes con tu propia naturaleza, que es mala medida, pues eres tú quien se duele al hacer eso, mientras que Diógenes disfrutaba. Me atrevería a decir que nadie era tan riguroso amante del placer como Diógenes. No tenía un hogar, pues es fastidiosa la administración de la casa. No votaba en constitución alguna, pues era cosa penosa. No probó el matrimonio, pues había oído hablar de Jantipa[24]. No probó la crianza de hijos, pues veía los peligros, sino que estaba exento de todo lo terrible, libre, despreocupado, impávido, sin sufrimiento habitaba la tierra toda como una única casa, siendo él el único de los hombres que convivía con placeres que no precisaban protección, administración ni provisión.

10 Dejemos a Diógenes y volvámonos a los legisladores: consideremos las constituciones. No creas que me llegaré a Síbaris ni que mencionaré la lujosísima Siracusa ni a los refinados corintios ni a los ricos de Quíos ni a los de Lesbos y sus excelentes vinos ni a los milesios de excelentes trajes, sino que marcharé a las principales: marcho a Atenas e inspecciono a los lacedemonios, esos latigazos y azotes laconios, esas cazas y carreras, los banquetes frugales y los lechos sencillos. Pero veo dónde está lo placentero de eso. ¡Muy bien, Licurgo! Introduces grandes placeres a cambio de pequeños esfuerzos. Das poco y recibes mucho, das tra-

---

[23] Cf. Heródoto, VII 45 y VIII 100 (lamentación de Jerjes), III 64 (quejas de Cambises) y I 87, 2 (llanto de Creso).

[24] Sobre el proverbial malhumor de Jantipa, cf. Jenofonte, *Banquete* II 10 y *Recuerdos* II 2, 7; Diógenes Laercio, II 36.

bajos pasajeros y tomas a cambio placeres duraderos. «¿Y cuáles —dirás— son los placeres espartanos?». Una ciudad sin murallas, impávida, que desconoce el incendio, que no ha visto a enemigos, que no ha visto escudos hostiles, que no ha oído lamentos, que no ha oído amenazas. Pues, ¿qué podría ser más doloroso que el miedo, qué más sufrido que la esclavitud, qué más agotador que la necesidad? Cuando expulsas esto de una ciudad, introduces a cambio muchos placeres. De aquel placer fue criatura Leónidas, de aquél, Otríadas, de aquél, Calicrátidas[25]. «Pero éstos murieron». Murieron bien. «¿Defendiendo qué placeres?». También hay miembros del cuerpo que se amputan para alivio del conjunto: una parte de Esparta era Leónidas, y murió en defensa de Esparta, una parte Otríadas, una Calicrátidas[26]. Así que, quitadas pequeñas partes, quedaron a salvo los placeres de casa. ¿Y para qué hablar de Atenas? Toda el Ática está repleta de fiestas, toda de disfrute, y hasta las estaciones se distribuyeron los placeres: en primavera, las Dionisias, en otoño, los Misterios y cada estación tiene su dios: Panateneas, Esciroforias, Aloas, Apaturias[27]. ¿Luchan por mar? Los de casa celebran una fiesta. ¿Pelean por tierra? Se ríen en el teatro de Dioniso. Ni siquiera las guerras, lo más triste, están exentas de placeres, sino que a ellas está asignada la salpinge tirrena, la flauta de la trirreme o el canto de marcha. ¿Ves la plétora de placeres?

---

[25] Sobre Leónidas y Otríadas, cf. HERÓDOTO, VII 204 ss.; sobre Calicrátidas, JENOFONTE, *Helénicas* I 6.

[26] La exaltación de la constitución de Laconia es recurrente en Máximo; cf. XIX 5, XXIII 2 y XXXIV 9, con las notas correspondientes.

[27] Las numerosas fiestas de Atenas eran un tópico de la celebración de la ciudad; cf. ARISTÓFANES, *Nubes* 305-310; TUCÍDIDES, II 38; ISÓCRATES, *Panegírico* 43-46, ELIO ARISTIDES, *Panatenaico* 341 y 373-375. También lo fueron de su crítica: cf. PS. JENOFONTE, *República de los atenienses* II 9, III 2 y 8.

XXXIII

¿CUÁL ES EL FIN DE LA FILOSOFÍA?

INTRODUCCIÓN[1]

Para la refutación definitiva de Epicuro, Máximo desarrolla un argumento que lleva a quitarle el título de filósofo. Epicuro es el exponente de la degradación de la filosofía entregada al afán sofístico de hacer toda tesis creíble (§ 2). La cuestión no está en el placer mismo, que puede tolerarse siempre que sea guiado por la razón (§ 3)[2], sino en la filosofía que hace de él un fin. El punto central es, de nuevo, una antropología basada en el papel de la razón, que pone límite y medida a los placeres, y en una idea de satisfacción natural donde se han rastreado ideas cínicas[3]. Máximo distingue al hombre como ser intermedio *(en methoríōi)* entre lo mortal y lo inmortal[4], e ilustra este modo de concebir al hombre recurriendo al personaje mitológico del centauro (§ 8). La figura híbrida de esta criatura representa la dualidad humana en el modo propiamente poético del *aínigma*, que en este

---

[1] Discusiones: PUIGGALI, *Études*, págs. 430-445; SZARMACH, *Maximos*, págs. 41-43; TRAPP, *Maximus*, págs. 261-267.

[2] Cf. ANNAS, *Platonic Ethics*, pág. 149.

[3] R. HELM, *Lukian und Menipp*, Lipsia-Berlín, 1906, pág. 171.

[4] Cf. sobre esta doctrina J. DANIÉLOU, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, 1970, págs. 120-121, citado por PUIGGALI, *Études*, págs. 441-442, nota 2.

caso nos da su mensaje de sabiduría con especial evidencia *(enargôs)*.

SINOPSIS

La proliferación de doctrinas (1-2).

La abundancia extraordinaria de doctrinas no ha favorecido el progreso de la filosofía tanto como de otras artes (1).
La razón llega incluso a argumentar en favor del placer. El hombre que hace esto no merece llamarse filósofo (2).

La razón y el placer (3-6).

El placer sólo puede aceptarse si está subordinado a la razón (3).
Los deseos y apetitos se satisfacen con facilidad.
Si se avanza más allá de lo que las necesidades naturales piden se da curso a los placeres.
Ejemplos: los reyes de Asia, el mito de Tántalo (4).
El placer es el tirano del alma; la libertad proviene de las leyes y de la razón que gobierna, sin la cual no hay límites de los placeres (5).
Imagen: alguien que disfrute a un tiempo de todos los placeres más agradables. Si distingue entre ellos será desgraciado y si son constantes sentirá dolor.
Si los dioses no nos han dado nada mejor que el placer como bien nos han condenado a una vida desgraciada (6).

La condición humana (7-8).

El hombre tiene inteligencia y razón. Es criatura intermedia entre lo mortal —la carne, que tiene como propio el placer— y lo inmortal —el intelecto, que procede de los dioses— (7).
El bien del hombre hay que buscarlo en la actividad que le es propia: la sabiduría.
Imagen mitológica: el centauro y las demás criaturas híbridas son el modo en que los poetas han transmitido su saber sobre la condición del hombre (8).

CUÁL ES EL FIN DE LA FILOSOFÍA

Arduo es hallar un discurso verdadero. Parece, en efecto, que el alma humana, por la abundancia del pensamiento, tiene dificultad para discernir. Precisamente, las demás artes, conforme progresan en la invención, consiguen cada vez más aciertos, cada una en las obras que le son propias. Pero la filosofía, cuantos más recursos de invención tiene, tanto más se ve colmada de razones contrarias y del mismo peso. Se asemeja a un labrador que tiene profusión de aperos cuando cultiva una tierra cada vez más baldía. Porque las diferencias políticas las dirime el voto, el número de los jueces, el parecer del orador y las manos del pueblo, pero aquí, ¿qué juez nos asistirá y con qué voto decidiremos la verdad? ¿El discurso? Pero no podrías mencionar un discurso al que no pudieras encontrar un contrario. ¿La pasión? Pero es un juez poco de fiar. ¿El número? Pero son más los más ignorantes. ¿La opinión? Pero lo peor es más creíble[1]. 1

Por ejemplo, en la indagación presente, en que el placer lucha y se enfrenta a la virtud, ¿no domina acaso el placer, desplazando la virtud por medio de la opinión? ¿No la vence por el número de los testigos y se enseñorea según las 2

[1] Cf. Platón, *Gorgias* 471e-472c y 473e-474a.

pasiones? Y el único aliado que quedaba a la virtud, la razón, también ésta se escinde y se divide, y hasta hay quien ha hallado socorro a los placeres recurriendo a ella: hay quien habla decorosamente incluso en favor del placer y menosprecia la virtud, trasladando el gobierno desde la estancia de los hombres a la de las mujeres[2]. ¡Y toma la apariencia del filósofo y se considera digno de tal título! ¡Abandona, hombre, el título junto con ese discurso! ¡Delito cometes contra los que establecieron[3] que nada hay común entre sabiduría y placer! De un lado está el amante de los placeres y del otro el filósofo: separados están los nombres, separadas las obras, distintas las estirpes, como Laconia del Ática, como los bárbaros de los griegos. Si, al tiempo que te dices espartiata y griego, dorio y descendiente de Heracles, admiras la tiara de los medos, la mesa de los bárbaros y el carruaje de los persas, persas son tus costumbres y bárbaras. Has destruido a Pausanias, eres medo, eres Mardonio[4]. ¡Despójate del nombre junto con tu estirpe!

3 Y soporto que la multitud exalte los placeres, pues hay que apiadarse del padecimiento del alma servil apartada de la razón y perdonar su ignorancia. Pero a Epicuro no le tolero el título, no llevo a bien que abuse de la filosofía, como

---

[2] Dicho atribuido a Antístenes de Atenas (cf. TEÓN, *Ejercicios de retórica* 105, 4 = fr. 7 GIANN.) y a Diógenes el Cínico (cf. DIÓGENES LAERCIO, VI 59 = fr. 282 GIANN.). En ambos casos se compara Esparta con Atenas. La expresión es, sin embargo, tópica: cf. PLUTARCO, *Sobre el refrenamiento de la ira* 457c.

[3] Según KONIARIS, «Emendations», págs. 367-369, se refiere a los dioses. El texto originario sería, a su juicio, *pròs* ⟨*toùs theoùs*⟩ *toùs theménous*.

[4] Pausanias fue, sin embargo, ejemplo famoso de corrupción por la riqueza de los persas; cf. TUCÍDIDES, I 94-95 y 128-135. Sobre Mardonio, el general de Jerjes, cf. HERÓDOTO, VII 5, y MÁXIMO, XIV 8.

no tolero de un general que abandone su puesto en la formación y dé inicio a la huida ni tolero de un labrador que incendie las cosechas ni tolero del piloto que tenga miedo al mar. Debes navegar, debes conducir el ejército, debes cultivar. Eso está repleto de esfuerzos, pero nada noble se logra con facilidad. Y si el placer sigue a lo noble, lo concedo, que siga, pero que vaya por delante en toda circunstancia lo noble:

un solo caudillo haya,
un sólo rey a quien concedió[5]

Zeus el gobernar. Si cambias el orden, si gobierna el placer y la razón va detrás, das al alma un tirano cruel e inflexible al que hay que someterse y prestar los servicios más despreciables y varios, hasta cuando ordena cosas vergonzosas, hasta cuando manda cosas injustas[6]. ¿Qué medida podría haber si el placer tuviera potestad sobre los deseos? Es insaciable ese tirano: desprecia lo que tiene en su presencia, apetece lo que no tiene, se enardece por la abundancia, toma alas de la esperanza y se ensoberbece en la riqueza. Ese tirano subleva lo vergonzoso contra lo noble, él arma la injusticia contra la justicia, la intemperancia contra la moderación, cuando, en realidad, la necesidad del cuerpo satisface sus apetitos sin dificultad. ¿Tiene alguien sed? Por doquier hay fuentes. ¿Hambre? Por doquier hay encinas. Este sol es el más suave de los mantos, estos prados, el más variado de los espectáculos, estas flores, aromas naturales[7]. Y hasta este punto es posible tomar como término de los placeres la utilidad misma. Pero si los sobrepasas y vas más allá, das

[5] *Ilíada* II 204-205.
[6] Cf. MÁXIMO, V 5 y XX 6-8.
[7] Sobre el régimen de vida primitivo, cf. MÁXIMO, XXI 5 y XXIII 5.

curso sin término a los placeres y dejas sin protección a las virtudes.

4 Esto engendra las ambiciones, esto produce las tiranías. Pues no le basta al rey de los persas el terreno de Pasargadas o el berro de Ciro[8], sino que al Asia toda correspondió proveer de placeres a un solo hombre. Para él cría Media el caballo de Nisa, Jonia le envía concubinas griegas, cría Babilonia eunucos bárbaros, envía Egipto industrias de todo género, marfil los indios, aromas los árabes. Proveen los ríos placeres de reyes: oro el Pactolo, trigo el Nilo, agua el Coaspes[9]. Pero no le basta a aquél con esto, sino que desea placeres insólitos y por ello viene a Europa, persigue a los escitas, desplaza a los peones, toma Eretria, hace avanzar su armada contra Maratón[10], vaga por doquier. ¡Oh, el más desgraciado por su pobreza! Pues, ¿qué podría haber más pobre que el que constantemente desea? Tan pronto como el alma prueba alguno de los placeres más allá de su propia necesidad, se apodera de ella el hartazgo de lo anterior y desea otras cosas. Entonces, éste era el enigma de Tántalo: la continua sed de un hombre dado a los placeres, fuentes del placer que se acercan y se retiran al punto, el reflujo de los deseos y los dolores agudos que con ellos se encuentran mezclados, las agitaciones, los miedos[11]. Miedo produce, en efecto, el placer presente por si se marcha, dolor, su ausen-

---

[8] JENOFONTE, *Ciropedia* I 2, 8; PS. DIÓGENES, *Epístolas* XXX.

[9] Sobre la provisión del rey persa, cf. HERÓDOTO, VII 40, 2-3 (caballos); III 134, 5 (concubinas); IV 101, 2 (oro del Pactolo); I 188 (agua del Coaspes).

[10] Episodios de las Guerras Médicas tópicos en Máximo. Cf. HERÓDOTO, IV 1 ss. (marcha contra Escitia); V 12-15 (contra Peonia); VI 100-102 (contra Eretria); VI 102 ss. (contra Maratón).

[11] Alegorización del episodio de Tántalo en los Infiernos; cf. *Odisea* XI 582-592; LUCIANO, *Caronte* 15 y *Doble acusación* 21; BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère,* págs. 487-489 para la tradición platónica.

cia por si no acude, de modo que fuerza es que quien persigue el placer no deje de sufrir dolor ni se percate de que lo disfruta, sino que viva en la mayor incertidumbre.

¡Mira qué tirano das a tu alma! Como si das a los atenienses un Critias y rechazas a Solón, como si das a los lacedemonios un Pausanias y rechazas a Licurgo. Sin embargo yo, en mi deseo de libertad, preciso de la ley, preciso de la razón, pues ésta es la que salvaguardará la felicidad recta, inconmovible, intrépida, autosuficiente, no despreciable ni sometida a las artes serviles, de las que podré tomar en préstamo este gran beneficio, el placer, mendigando no restos, por Zeus, como el mendigo de Homero[12], ni tampoco espadas y calderos sólo, sino lo que sorprende aún más: viandas de Miteco, vino de Sarambo, canto de Cono, cortesana de Melesias[13]. ¿Y qué medida habrá de esto?, ¿cuál es el término de la felicidad derivada de los placeres?, ¿dónde nos detendremos?, ¿a quién ofreceremos el trofeo de la victoria?, ¿quién es ese bienaventurado varón, despierto y esforzado, al que nunca se le pasó ni le rehuyó placer alguno, ni de noche ni de día, cuya alma despliega todos sus sentidos

[12] Alusión a *Odisea* XVII 222.

[13] El cocinero Miteco aparece mencionado en PLATÓN, *Gorgias* 518b junto con el comerciante Sarambo como autor de un tratado de cocina siciliana. Cono es maestro de cítara según PLATÓN, *Eutidemo* 272c y *Menéxeno* 235e. El pasaje ha sido corregido para adecuar los nombres a las noticias que tenemos de estos personajes por otras fuentes, dada la incoherencia que presenta el texto del ms. Respecto de Melesias, a quien el ms. atribuye competencia en la música, han sido propuestas correcciones, pues nada sabemos de un músico de ese nombre; la correción que Trapp acepta es la de Koniaris. Si corregimos de modo que podamos leer «Milesia», podríamos tener aquí una referencia a Aspasia de Mileto, de la que Sócrates en *Menéxeno* 235a dice haber aprendido la retórica. Máximo menciona a Aspasia en dos ocasiones en relación con Sócrates: cf. XVIII 4 y XXXVIII 4 y las notas a los pasajes.

como el pulpo marino sus tentáculos y por ellos alcanza todos los placeres por doquier a un tiempo[14]?

6 Forjemos, si es posible, una imagen como la siguiente: un hombre feliz por la felicidad de los placeres, que contempla los más agradables colores, que escucha los más agradables sonidos, aspira los más delicados aromas, degusta los sabores más diversos, calentándose al tiempo que disfruta del sexo. Si le das tiempo de separar los placeres y distingues las sensaciones, malograrás su felicidad, pues todo lo que estando presente hace disfrutar, hace sufrir si se elimina. ¿Y qué alma soportaría tal caterva de placeres afluyendo sobre ella a un tiempo, amontonándose sin ninguna tregua ni dejar respiro? ¿No sería, más bien, la más desgraciada y desearía ardientemente un cambio o una pausa? Pues un placer que se prolonga engendra dolor. Por consiguiente, ¿qué puede haber menos fiable que una felicidad que es compadecida? ¡Oh, Zeus y los dioses, padres y creadores de la tierra, el mar y cuantas criaturas hay de la tierra y el mar[15]! ¡Qué animal éste que habéis establecido en este lugar y esta vida! ¡Qué osado, cruel y violento, incapaz del bien, desierto de obras, alimentado de placeres, manipulado!

¡Ojalá quedara sin descendencia y muriera sin esposa[16]

---

[14] La comparación con el pulpo es de ascendencia estoica para indicar el modo en que el alma se despliega a partir de la parte rectora hasta los sentidos; cf. Ps. PLUTARCO, *Sobre máximas de filósofos* 898ef y 939ab. En PLUTARCO, *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro* 1098de, la imagen sirve de metáfora de los placeres. Sobre la representación del hombre que disfruta de todos los placeres, cf. CICERÓN, *Del supremo bien y el supremo mal* I 12, 40-41 y II 2, 4, 114.

[15] PLATÓN, *Timeo* 28c.

[16] *Ilíada* III 40.

toda esa raza, si no va a obtener de vosotros nada mejor que el placer!

¿Y cómo no va a obtenerlo? Contestemos según Homero en defensa de Zeus. Pues lo obtiene realmente, tiene intelecto y razón, si bien su vida es una mezcla de asuntos inmortales y mortales, como corresponde a un animal situado en un terreno intermedio, que obtiene su cuerpo del descuido mortal y recibe el intelecto por influjo divino. Propio es de las carnes el placer, la razón, del intelecto, y tiene en común con los animales las carnes, pero el intelecto le es propio. Busca, entonces, el bien del hombre allí donde está su actividad propia: ⟨la actividad propia está allí donde está su instrumento⟩[17], el instrumento, allí donde lo que conserva. Empieza por lo que conserva. ¿Qué conserva a qué? ¿El cuerpo al alma o el alma al cuerpo? «⟨El alma al cuerpo⟩[18]». ¡Has hallado lo que conserva! ⟨Busca el instrumento⟩[19]. ¿Cuál es el instrumento del alma? «El intelecto». Busca su función, ¿cuál es la función del intelecto? «La sabiduría». Has hallado el bien. Y si alguien, deshonrando esta parte del hombre que piensa y ama a los dioses, quiere festejar sólo aquella parte indigna, me refiero a las carnes, la parte intemperante, glotona y amiga de placeres, ¿a qué compararía yo semejante criatura?, o, ¡por Zeus!, ¿con qué mito? 7

Cuentan los poetas que hubo un hombre en el Pelión, una estirpe tesalia de cuerpos increíbles, con naturaleza de caballo de ombligo para abajo. En la fealdad de semejante unión es de toda necesidad que la naturaleza salvaje se apaciente a la vez que ⟨la humana⟩[20], que hable como un hombre y se alimente como bestia, que mire como hombre y se 8

[17] Según el ms. U.

[18] Suplemento de Markland.

[19] Suplemento de Reiske.

[20] Suplemento de Markland.

aparee como bestia. ¡Excelente, poetas e hijos de poetas, padres de la antigua y venerable musa! ¡Con qué evidencia nos habéis cifrado la atadura al placer! Cuando deseos salvajes dominan el alma, aun guardando la apariencia humana, revelan con su asistencia a las acciones la fiera que sale del hombre. Eso son los centauros, eso las Gorgonas, eso las Quimeras, Geriones, Cécrope. Quita el deseo del vientre y quitas la fiera del hombre, quita el deseo del sexo y has amputado la fiera. En tanto que conviven en uno, se alimentan en él y se pliegan a su cuidado, necesariamente dominan los apetitos de aquéllos y el alma pronuncia sus voces[21].

---

[21] La imagen del híbrido monstruoso para dar cuenta de la condición humana es de ascendencia platónica; cf. *República* IX 588c y, sobre todo, *Fedro* 229d-230a, donde encontramos un catálogo semejante de criaturas mitológicas. El centauro como alegoría del ser compuesto de parte racional e irracional aparece en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* IV, III 9, 4.

XXXIV

QUE ES POSIBLE SACAR PROVECHO DE LAS CIRCUNSTANCIAS

INTRODUCCIÓN [1]

La disertación se inicia, como la XXVII, con la defensa de una posición (§ 1) que en el resto de la conferencia habrá de refutarse en detalle. El interlocutor ficticio se lamenta de la perversidad de los hombres, que han mezclado el bien con el mal. La contestación desarrolla un argumento de raigambre estoica que ve en la condición mezclada de la vida humana una oportunidad para la adquisición de la virtud. En este sentido, incorpora a la argumentación desarrollada en las disertaciones anteriores, con las que ha sido integrada en alguna ocasión[2], el tema del valor del esfuerzo *(pónos),* que viene a ser complementario del rechazo del placer como fin. La raigambre estoica de las ideas desarrolladas es fácilmente documentable[3], así como la de algunas definiciones y términos de esta escuela que aparecen a lo largo de la diser-

[1] Discusiones: PUIGGALI, *Études,* págs. 368-373; TRAPP, *Maximus,* págs. 267-274.

[2] Sobre la integración de esta disertación con las cuatro previas en una serie sobre los fines de la vida, cf. la Introducción a MÁXIMO, XXX, págs. 199-201.

[3] Así, para el motivo fundamental de la bondad de las dificultades, SÉNECA, *Sobre la providencia* II 2-7; EPICTETO, *Diatribas* I 6, 32-35 y LACTANCIO, *Instituciones Divinas* V 7 y VI 4.

tación[4]. Como es habitual en la oratoria de Máximo, la argumentación se completa e ilustra con una larga serie de ejemplos míticos e históricos (§§ 6-8) a los que se añade la relación de aquellos filósofos que ejemplifican la exaltación de la vida del esfuerzo (§ 9).

SINOPSIS

La responsabilidad del hombre en los males humanos (1).

Los dioses distinguieron de manera rigurosa los bienes de los males.

Los hombres los han mezclado de modo que sus naturalezas ya no soportan el bien puro.

Ejemplo de los ojos: no soportan la luz constante, sino que necesitan la oscuridad de la noche.

El hombre bueno sabe que su búsqueda del bien y la felicidad es un camino que está siempre intrincado de obstáculos y males a los que hay que enfrentarse con saber y firmeza (2).

Contestación: el valor de las dificultades (3-9).

Homero y la imagen de las tinajas de Zeus (3).

Interpretación: las tinajas se llenan del bien o el mal que viene del alma del hombre. El hombre bueno sabe que sus acciones se han de mezclar con el esfuerzo y la penalidad. La vida de la virtud no es la que puede gozar siempre de la buena fortuna (4). Ejemplos de Creso y Polícrates (5).

---

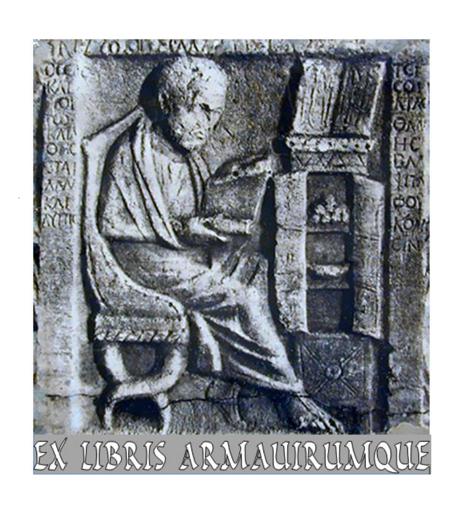
[4] La definición de felicidad al comienzo de § 2 es estoica: cf. los pasajes recogidos en nota *ad. loc.* Puiggali, *Études,* pág. 370, nota 1, señala la procedencia estoica del término *perístasis,* pero éste sólo aparece en la conferencia en el título, aunque sí se documenta más adelante en Máximo, XXXVI 6.

Tampoco es posible el placer continuado, sino para el disfrute de algo se precisa el contraste de la penalidad. Ejemplo de Artajerjes (6).

La buena fortuna continuada produce hartazgo. Ejemplo de los héroes que no podían vivir en la inactividad: Aquiles, Odiseo y Heracles. Ejemplo de los atletas en los juegos (7-8).

También los filósofos compiten, como en el estadio: ejemplos de Sócrates, Platón, Jenofonte y Diógenes (9).

Ejemplo de las ciudades: los atenienses se enfrentaron a sus enemigos y los espartanos conservaron su libertad.



QUE ES POSIBLE SACAR PROVECHO DE LAS CIRCUNSTANCIAS

«Terrible es que, en beneficio de los hombres, los dioses hayan apartado los bienes de todo trato con los males, estableciendo que cada género quedara sin mezcla del otro y manteniendo separadas sus naturalezas, como el día de la noche, la luz de la tiniebla y del agua el fuego. En estos casos, si quisieras acercar uno a su contrario y mezclar su diferencia en una naturaleza común, destruirías lo propio de ambos. Pero los hombres mismos, por su propia voluntad, en su persecución de la vida feliz, mezclaron ⟨en ella la desgracia. E incluso si algún dios les concediera⟩[1] vivir durante el día en una luz esplendorosa y constante, sin sueño ni necesidad de descanso nocturno, se cansarían de que el sol no se apartara ni se retirara a la zona de penumbra». 1

Tente aquí. No te daremos una doble respuesta[2]: si hay visión humana ⟨tal⟩ que sea capaz de soportar la luz cons-

[1] Suplimos la laguna del texto siguiendo la propuesta de Acciaiolus.

[2] El pasaje es dificultoso y las propuestas de solución no son del todo convincentes. Seguimos una conjetura de Trapp recogida en el aparato crítico. Koniaris hace una sugerencia interesante: leer en lugar del *pēlíkon* del ms. —término que no vuelve a encontrarse en Máximo— *di' állēs ei-*

tante, y si hay medio de que el sol detenga su carrera circular, de manera que esté constantemente sobre la tierra, como una luminaria que desde una cumbre elevada proyecta sobre nosotros la luz que de ella difunde[3]; pues bien, si esto pudiera darse así, si se detuviera el sol y soportaran los ojos dirigir la mirada constantemente hacia él, ¿quién sería tan estúpido y loco, tan desventurado en su deseo como para anhelar la noche, la oscuridad, la ociosidad de los ojos y el arrojamiento del cuerpo al estado más próximo al de un cadáver? Pero, puesto que los ojos no pueden soportar el insomnio más que el sol detenerse, y el sol no puede detenerse más que los ojos soportar el insomnio, no es cuestión de súplica el amor a la luz, sino de necesidad el trato con la noche.

2 Así es el amor del bien, pues el alma se apresura a él —¿cómo no va a hacerlo?— y lucha con el mal —¿cómo no va a hacerlo?—, pero no le es posible ni alcanzar con pureza aquello que desea ni dejar de encontrarse necesariamente con aquello con lo que lucha. No me refiero aún al alma depravada, pues ésta es del todo mala y no participa de los bienes, desconfiada en medio de las esperanzas e indecisa incluso en la prosperidad, sino a la decente, que puede alcanzar la sabiduría. Veamos ahora. ¿Diremos acaso que cuando ésta alcanza la virtud su vida discurre con cierta facilidad y se halla permanentemente en la cumbre de la fortuna[4]? ¿O es esto imposible en una naturaleza humana?

---

kónos «por medio de otra imagen», que es muy acorde con el estilo expositivo de nuestro orador.

[3] Cf. MÁXIMO, XXXI 1.

[4] La primera parte de la definición de la felicidad *(eúrhoia toû bíou)* responde a la tradición estoica, y la encontramos atribuida a ZENÓN *(SVF* I 184), CLEANTES *(SVF* I 554) y CRISIPO *(SVF* III 4, 16 y 73). La segunda parte responde al modo en que la tradición peripatética incluía en los tér-

Muchas cosas se le presentan, como al hombre que corre ligero hoyos, barrancos, despeñaderos y muros, ante los cuales el ignorante del camino, el flojo en la carrera, sin fuerza para el salto o sin equilibrio para bordear, tropieza, cae y se acobarda. Pero el que es buen corredor y conoce el camino corre con rapidez según sus fuerzas, sin errar según su saber y seguro según su arte. Conoce qué camino es el llano y seguro, cuál el accidentado y el que, aunque haya de recorrerse, no es el que escogería un corredor.

Esto es lo que Homero dijo sobre las vidas en forma de 3
alegoría:

Dos tinajas se alzan en el umbral de Zeus[5],

dice, una llena de males, sin mezcla de bienes, la otra con ambos mezclados —pues no dice que haya en el palacio de Zeus una tercera tinaja de bienes sin mezcla—. Distribuye Zeus entre el género de los hombres, según la canción de Homero, tomando de cada una de estas tinajas. De la una,

---

minos de la felicidad también los bienes de la fortuna, que darían en una felicidad perfecta.

[5] *Ilíada* XXIV 527. El pasaje al que se refiere Máximo incluye los versos 527-533. El texto de Homero fue objeto de interés desde PLATÓN (*República* II 379cd) por su difícil contenido teológico, que contraviene directamente uno de sus *týpoi* teológicos. En *Gorgias* 493bc, Platón reinterpreta la imagen de las tinajas y la aplica a las almas mismas, como hará más adelante Máximo y, posteriormente, Proclo; cf. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, págs. 458 y 554. En la interpretación de Máximo, las dos tinajas contienen, una, bienes y males mezclados, y otra, sólo calamidades, pero en Homero la mezcla es la que Zeus realiza, tomando para algunos mortales de la tinaja de los bienes y de la de los males, mientras que da a otros sólo infortunios. El pasaje se asoció con el cofre de Pandora derivado de HESÍODO, *Trabajos y días* 94 (cf. PORFIRIO, *El antro de las ninfas de la Odisea* 29-30) y tuvo una importante recepción cristiana; cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* V, X 64, 4.

un flujo de males continuos, poderoso y violento, repleto de disputas, de venganzas, de espanto, de miedo y de otros mil males detestables y puros. De la otra asigna, como Homero diría, un flujo mezclado de bienes y males. Yo veo la mezcla, creo el relato, pero quiero dar expresión más piadosa a la asignación mejor de Zeus. Es como sigue.

4 Virtud y maldad del alma: he aquí las fuentes de las tinajas de Zeus. De ellas, la maldad expele un caudal impetuoso y violento que confunde la vida y la conmociona, como el empuje de una lluvia torrencial que se precipita sobre las mieses y los cultivos, odiosa para los campesinos, odiosa para los pastores, odiosa para los caminantes, infructuosa, infecunda, inútil, peligrosa[6]. Pero las fuentes de la virtud, cuando brotan en el alma de alguien, hacen que todo en él sea una vida fructuosa, arable y exitosa, si bien hay necesariamente sudor para el labrador, hay esfuerzo y trabajo. Pues tampoco el egipcio confía sólo en el Nilo ni le entrega sus simientes antes de haber uncido el buey al arado, antes de trazar el surco, antes de trabajar prolongadamente. Y, después de esto, ya puede llamar al río a sus labores. ¡He aquí la mezcla de río y labranza, de esperanzas y trabajos, de frutos y esfuerzos[7]! Así hay que mezclar los males con los bienes. Si quieres, quítale el mal nombre, pero sabe que su esencia no debe quitarse a los que se esfuerzan. Y si te acercas a los puertos, encontrarás que el piloto es, no el que desconoce la tempestad ni el que no ha visto una marejada, sino el que de muchos fracasos ha logrado reunir un arte por experiencia de males. Y desconfío del general que siempre ha tenido suerte en todo, ⟨pero confío en el que a veces ha sido

[6] Recuerda la descripción del torrente desbordado de *Ilíada* V 88-92.

[7] El Nilo tenía fama de favorecer extraordinariamente las tareas agrícolas: cf. HERÓDOTO, II 14, 2 y DIODORO DE SICILIA, *Biblioteca histórica* I 36, 1-6.

desafortunado⟩[8], como el general ateniense Nicias si se hubiera salvado de Sicilia o como el demagogo Cleón si hubiera regresado de Anfípolis[9]. Cuando veo que tiene suerte en todo un piloto o un general, un particular o un magistrado, un hombre o una ciudad, desconfío de su fortuna, como Solón con Creso, como Amasis con Polícrates[10].

Creso poseía una tierra de buenos caballos, Polícrates, 5
un mar de buenas naves. Pero nada de esto era seguro, no la tierra para Creso, no el mar para Polícrates, sino que Orontes[11] lograba atrapar a Polícrates, a Creso, Ciro, y tras la gran fortuna sucedió un caudal de males. Por esto Solón no considero feliz a Creso, pues era sabio, por eso Amasis rechazo a Polícrates, pues era precavido. Por eso yo alabo la vida que ha probado las desgracias, pero sólo probado

—se humedeció los labios, pero la garganta no la humedeció[12]—,

[8] Seguimos el suplemento de Davies para esta laguna.

[9] Nicias y Cleón murieron, en efecto, durante las campañas que mandaban como generales en Siracusa (Tucídides, VII 86) y Anfípolis (Tucídides, V 10), respectivamente. Koniaris, siguiendo a Reiske, propone entender la frase alusiva a Nicias y Cleón en modo exclamativo: «¡Cómo habría sido Nicias si hubiera regresado de Siracusa! ¡Y cuán más sensato demagogo hubiera sido Cleón si hubiera regresado de Anfípolis!». Trapp, siguiendo a Meiser, elimina «más sensato».

[10] Dos casos emblemáticos de una excesiva prosperidad que anuncia desastres, advertidos por sabios consejeros: Creso de Lidia, a quien había visitado Solón (Heródoto, I 32 ss.) y que es derrotado por Ciro (Heródoto, I 84 ss.), y Polícrates de Samos, amigo del faraón Amasis (Heródoto, III 40), a quien derrota el general persa Oroetes (Heródoto, III 120).

[11] El nombre que aparece en Heródoto, III 120 ss. es Oroetes, y de este modo corrigen Davies y Koniaris.

[12] *Ilíada* XXII 495.

que dispone de la virtud y se sirve de ella también frente a los infortunios ajenos a nuestra voluntad. Pues también es para los ojos el más agradable de los colores el más brillante, pero si no pones al lado el color oscuro has dañado su disfrute. Si mezclas con la prosperidad las dificultades, podrás percibir mejor la virtud y comprender la buena fortuna.

6 La sed prepara para el cuerpo el disfrute de la bebida, el hambre prepara para el cuerpo el disfrute de la comida y la noche prepara para los ojos el disfrute del sol; desea el hombre la noche tras el sol, el hambre tras el hartazgo, la abstención tras la borrachera. Y si eliminas la mudanza haces del placer dolor. Así se dice que Artajerjes, el rey de los persas, durante un tiempo, a causa de una larga paz y placeres continuados, no reparaba en su buena fortuna. Para él preparaba el banquete el Asia entera, le enviaban la bebida los ríos mejores y miles de artes fueron ideadas para su vida diaria. Pero en cuanto desde el mar le vino la guerra y miles de griegos con hábiles generales, huyó derrotado a una humilde colina y allí, mientras descansaba por la noche, el desgraciado sintió sed por primera vez donde no había Coaspes ni Tigris ni Nilo, ni vasos ni coperos, sino que hubo de contentarse con un agua hedionda que tomó de un odre de manos de un hombre de Mardia. Y entonces el desventurado se percató de cuál era la utilidad de la sed, cuál el placer de la bebida[13].

7 ¿Y es que ha de haber hartazgo de placer, pero no de prosperidad? Yo creo que sí que lo hay, y más doloroso que el de comida y bebida. Pues no podía soportar Aquiles la inactividad ni Néstor el silencio ni Odiseo la vida segura. Por-

[13] Cf. Plutarco, *Vida de Artajerjes* 12, 3-4. Una anécdota semejante cuenta Cicerón de Darío III Codomano (*Tusculanas* V 34, 97), quien perdió su reino frente a Alejandro.

que Aquiles hubiera podido vivir ⟨en paz⟩[14] y reinar sobre los mirmidones, cultivar las tierras de Tesalia y cuidar del anciano Peleo[15]; y Néstor, reinar pacíficamente en Pilos y pasar la vejez tranquilo; y Odiseo, quedarse en casa en Nerito de buenos árboles, en su tierra *criadora de buenos mozos*[16], o, por fin, junto a Calipso en la cueva bien regada y sombreada, atendido por las ninfas, joven ya para siempre e inmortal[17]. Pero no eligió ser inmortal y permanecer inactivo sin dar empleo a su virtud. Pues necesariamente el que la emplea y se enfrenta a circunstancias humanas debe gritar a menudo:

Aguanta ahora, corazón, que cosas más perras aguantas-
[te[18].

8 ¿Qué memoria habría de Odiseo si le quitas sus dificultades? ¿Cuál de Aquiles, si le quitas a Héctor, a Escamandro[19] y las

doce ciudades con sus naves

y las once del continente[20]? Y en cuanto a Heracles, los hombres no lo hubieran remontado hasta Zeus por otra razón que por su trato continuo con calamidades, a las que hizo frente con su virtud. Si le quitas sus fieras, sus tiranos,

---

[14] Suplemento de Heinsius.

[15] Cf. *Ilíada* IX 356-400, 410-416 y XXIV 540-542.

[16] Cf. *Odisea* IX 21-27. El verso 27 también aparece citado en MÁXIMO, XXIII 1.

[17] Cf. *Odisea* V 57 ss., 135-136, 203 ss.

[18] *Odisea* XX 18.

[19] Se refiere al combate de Aquiles contra el río Escamandro de la llanura troyana, que conocemos por *Ilíada* XXI 136 ss.

[20] *Ilíada* IX 328-329, donde Aquiles recuerda el número de ciudades que ha arrasado, distinguiendo entre las que tomó con las naves y a pie.

sus caminos arriba y abajo y todos sus peligros, mutilas la virtud de Heracles[21]. O en los juegos Olímpicos o Píticos: no es posible alcanzar la corona de olivo ni las manzanas enfrentándose a sí mismo, sino que se necesitan rivales para ser proclamado campeón[22]. En la carrera del estadio de la vida y en la lucha de aquí, ¿quién podría ser rival del hombre bueno, si no es por la prueba de las dificultades?

9 Venga, convoquemos al estadio a los competidores: que llegue de Atenas Sócrates para competir con Meleto, la cárcel y el veneno; de la Academia, Platón para competir con la ira del tirano, la gran navegación y los muchos peligros[23], y que se llegue también algún otro competidor del Ática para competir con Tisafernes en perjurio, con Arieo en asechanzas y con Menón en traiciones y en sus ataques al Gran Rey[24]. Llámame también al atleta del Ponto[25]: que compita éste también ese duro combate contra amargos rivales, la pobreza, el deshonor, el hambre y el frío. Yo alabó de él también sus ejercicios:

---

[21] Sobre la figura filosófica de Heracles y el valor de sus hazañas, cf. nota 23 a MÁXIMO, XV 6 y XXXVIII 7. De un modo semejante se expresa EPICTETO en *Diatribas* I 6, 32-35 y, en concreto sobre el valor del esfuerzo, en I 24, 1-2.

[22] En EURÍPIDES, *Heracles* 957-962, dentro del relato que el mensajero hace de su locura, el héroe aparece luchando consigo mismo en los juegos Ístmicos *(autòs pròs hautoû)* y proclamándose campeón en solitario *(kallínikos oudenós)*. Sobre la imagen deportiva, cf. MÁXIMO, I 6 y III 4.

[23] Referido a los viajes de PLATÓN a Sicilia relatados en la famosa *Carta* VII.

[24] Se refiere a Jenofonte y al relato de sus aventuras en los libros I-III de su *Anábasis*.

[25] Referido a Diógenes el Cínico, procedente de Sinope, en el Ponto; cf. MÁXIMO, XXXVI 5-6.

infligiéndose crueles heridas,
y colgando de sus hombros deshonrosos harapos[26],

por eso vencía sin dificultades. Por ello otorgo la corona a estos varones y los declaro campeones de la virtud. Pero si les quitas su lucha contra las calamidades, arrebatas la corona a los hombres y renuncias a declararlos vencedores. Quita a los atenienses la marcha a Maratón y su muerte allí, la mano de Cinegiro, la desgracia de Policelo y las heridas de Calímaco y no dejas dignidad alguna a los atenienses[27], excepto la de Erictonio y Cécrope, fábulas increíbles. Por esto Esparta fue tanto tiempo libre, porque en medio de la paz no había ociosidad ninguna. Ésos eran los látigos y los golpes laconios, los hábitos de calamidades mezclados con las virtudes[28].

---

[26] *Odisea* IV 244-245, pasaje citado también en MÁXIMO, XV 9, donde lo aplica de nuevo a Diógenes.

[27] Hazañas destacadas de combatientes atenienses durante la batalla de Maratón, que conocemos por HERÓDOTO, VI 112 ss. En la época de Máximo forman parte ya de la tópica histórica, como muestra Ps. PLUTARCO, *Vidas paralelas menores* 305bc, donde los ejemplos de Cinegiro, Policelo y Calímaco aparecen reunidos. Cf. MÁXIMO, XXIII 3.

[28] Cf. MÁXIMO, XIX 5, XXIII 2 y XXXII 10.

XXXV

CÓMO HABRÍA UNO DE DISPONERSE CON EL AMIGO

INTRODUCCIÓN[1]

Tal como está traducido, el título de la disertación se ajusta sólo al final de la misma (§ 6), cuando el tema parece centrarse en la disposición moral adecuada para la amistad. A diferencia de la *Disertación* XIV, donde la amistad se destaca por contraste con su reflejo vicioso, la adulación, en ésta Máximo se atiene a una exposición que sigue la inspiración platónica de derivar todo el bien de un modelo divino. En este caso Zeus, por su condición de padre de dioses y hombres, representa la más universal dimensión de un afecto protector y providente que los hombres sólo pueden imitar *(mimeîsthai)* imperfectamente: la amistad humana remeda las virtudes que rigen el mundo. Máximo interpreta un aspecto tan importante del arte de Homero como son los epítetos de sus héroes y la caracterización que hace de sus excelencias en términos de su proximidad a la divinidad: es decir, los *eikónes* homéricos como signo de una semejanza *(homoiótēs)* divina, y de este modo desarrolla una auténtica

[1] Discusiones: Puiggali, *Études,* págs. 417-421; Szarmach, *Maximos,* págs. 100-104; R. Renehan, «A new Hesiodic Fragment», *Class. Phil.* LXXXI (1986), 221-222; Trapp, *Maximus,* págs. 274-281.

intepretación filosófica —medioplatónica, en concreto— de Homero.

La relación entre esta dimensión universal del afecto, que tiene el modelo en el padre, y la amistad entre iguales, entendida en un sentido más afín al nuestro, puede parecer demasiado abrupta. Pero tal vez se explique por el sentido amplio de los términos *phílos* y *philía,* cuya traducción por «amigo» y «amistad» restringe notablemente el campo de aplicación de las palabras en griego[2]. En esta lengua los términos designan prácticamente todas las relaciones humanas en las que concurren afinidad, obligación y afecto; es decir, las relaciones familiares, por un lado, y, por otro, las de amistad y hasta las amorosas constituyen su amplio campo de aplicación.

Tras la aclaración del modelo divino y la limitación humana, sigue el repaso habitual a la historia de la amistad, que de la actualidad (§ 3) se remonta, de nuevo, a Homero para terminar en la Grecia del siglo v a. C. Dicho repaso muestra un panorama característico de la Edad de Hierro, en el que ni siquiera el Poeta es capaz de ofrecer abundancia de ejemplos (§§ 4-5). Máximo se concentra finalmente en el alma, que es el lugar donde, en realidad, se da la guerra que hace imposible la amistad, y termina con una invocación a la filosofía, que es la única que puede concertar la paz necesaria (§§ 6-8).

---

[2] La bibliografía es amplísima, sobre todo para la filosofía. Una excelente revisión del tema se lee en la monografía de D. Konstan, *Friendship in Ancient World,* Cambridge, 1997 (cf. especialmente las págs. 170-173 para la Antigüedad tardía). Para el planteamiento filosófico de la amistad, *vid.* J. C. Fraisse, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique,* París, 1974.

SINOPSIS

La amistad, ausente del mundo (1-5).

Homero llama a algunos de sus héroes «semejantes a los dioses» y a Zeus «padre de dioses y hombres»: Zeus es el origen de esta estirpe de hombres (1).

Zeus es el modelo de actitud afectuosa para con los hombres. Si los hombres imitan esta disposición divina, que es justicia y derecho, se da entre ellos la amistad y la generosidad (2).

Limitación de los humanos a las relaciones más inmediatas. Incapacidad de compartir los bienes que precisan.

La venalidad y la avaricia de los hombres hace imposible el afecto. En este mundo de comercio y ambiciones no hay lugar para la amistad fiable (3).

Las historias de amistad han pasado a la leyenda.

Homero alcanza a narrar una sola amistad en sus poemas (4).

El Ática sólo brinda la historia de los tiranicidas.

Grecia entera está invadida por la lucha entre todas las ciudades (5).

La preparación para la amistad está en el alma (6-8).

Quien quiera prepararse para la amistad debe alejar sus ojos de riquezas, belleza y fama y adquirir la virtud (6).

La apariencia engañosa de la amistad está por doquier. La mayoría no ve que la amistad es auténtica utilidad. Incapacidad para vivir en paz (7).

Es el alma el lugar donde está instalada la guerra (8).

CÓMO HABRÍA UNO DE DISPONERSE CON EL AMIGO

¿Podrías decirme a quiénes gusta Homero de llamar *semejantes a los dioses, divinos* y *rivales de Zeus en inteligencia*[1]? ¿A qué otros sino a los mejores, a Agamenón, a Aquiles, a Odiseo y a cualquier otro que se contara para él entre los que merecían encomio? ¿Y qué? Si los comparara no con Zeus, sino con Macaón el médico, con Calcante el adivino, con Néstor el jinete, con Menesteo el táctico, con Epeo el carpintero, con el hermoso Nireo[2], ¿no podrías decirme la causa de la comparación? ¿O es que reconoces en este caso la semejanza, pero en aquéllos, que sabes que son iguales a Zeus —y alabas el discernimiento del que hizo la comparación—, ignoras el rasgo mismo discernido? Venga, 1

---

[1] Son epítetos recurrentes: cf. *e. g. Ilíada* I 7, II 269 y 478-479.

[2] Catálogo de héroes homéricos a los que se atribuyen cualidades o competencias destacadas: a Macaón, la medicina (cf. *Ilíada* IV 193-219); a Calcante, la adivinación (cf. *Ilíada* I 68-100); a Néstor, el arte ecuestre (cf. *Ilíada* II 236; XXIII 306-348); a Menesteo, la táctica (cf. *Ilíada* II 552-555); a Epeo, la carpintería (cf. *Odisea* VIII 492-493). Nireo es «el hombre más bello de los que llegaron al pie de Ilión» *(Ilíada* II 673).

entonces, yo te lo explicaré en defensa de Homero, hablando sencillamente[3],

pues no soy dado a la poesía[4].

Dice, en efecto, que Zeus es padre de dioses y hombres, mas no porque se haya deslizado de los cielos ya sea en figura de pájaro, ya de oro ya de otra cosa para unirse a mujeres mortales,

engendrando primero la estirpe de ilustres reyes[5]

—pues de este modo sería Zeus de muy pobre descendencia—, sino que fue porque le atribuye la causa de que estas estirpes existan y se conserven por lo que le dio el nombre de padre, el más venerable de los nombres del afecto.

2 *Sea. Así es lo que respecta a Zeus.* Pero lo referente a los que son semejantes a Zeus, ¿crees acaso que es de otro modo? ¿O es que no ves que ni siquiera a Salmoneo lo compararon los poetas con él, y eso que lanzaba rayos, según se creía, y emulaba el estruendo de los truenos y la luz

---

[3] El texto griego da una secuencia para la que se han propuesto muchas conjeturas, pero el sentido parece claro. Hemos seguido la de Markland, que nos parece la más ajustada.

[4] Platón, *República* II 393d.

[5] Este verso era de autoría incierta hasta que Renehan («A new Hesiodic Fragment») identificó en él un verso de Hesíodo perteneciente al *Catálogo de las mujeres* (= fr. 1, 6 M.-W.). La expresión central del verso aparece, en efecto, en *Trabajos y días* 736, y el *P.Oxy.* 2354 aporta una prueba inequívoca. El contexto de las transformaciones de Zeus y sus amoríos —con Leda y Dafne; cf. Ps. Apolodoro, *Biblioteca* III 10, 7 y II 4, 1, respectivamente— es, además, coherente con el poema hesiódico. Máximo muestra en otras Disertaciones (XVIII 9 y XXVI 4) que conoce esta obra de Hesíodo. No obstante, Koniaris no excluye que sea del propio Máximo.

de los relámpagos? Pero cuando Salmoneo hacía esto se parecía a Tersites cuando imitaba a Néstor[6]. ¿Cómo, entonces, podrían los hombres ser semejantes a Zeus? Si imitan su disposición protectora, afectuosa y paternal[7]. Ésta es la semejanza de la virtud mortal respecto de la divina, que entre los dioses se llama 'derecho' y 'justicia' y otros nombres iniciados y dignos del Dios, pero en los hombres es 'afecto' y 'favor' y otros nombres agradables y propios de los humanos[8].

Es inferior lo humano respecto de la virtud divina, entre otras cosas, también en el alcance de su afecto, pues no llega la naturaleza humana al conjunto de sus semejantes, sino que, como los rebaños de animales, sólo le es familiar el grupo que junto a él pace, y hay que estar contento si es todo miembro del grupo. En realidad, puedes ver en un mismo rebaño y bajo un mismo pastor innumerables luchas y diferencias de gentes que se cocean y muerden entre sí, ⟨y⟩ que apenas hay un rescoldo de afecto sincero reducido en un breve número. Alimentos, bebidas y vestidos y cuantas otras necesidades hay para los cuerpos se las procuran los hombres por trueque y comprándolo a cambio de bronce y hierro o bien de aquello tan digno que es el oro y la plata, cuando

---

6 Salmoneo es ejemplo mitológico de la emulación insensata: intentaba imitar al mismísimo Zeus, por lo que éste lo castigó lanzándole su rayo; cf. Ps. Apolodoro, *Biblioteca* I 9, 7; Virgilio, *Eneida* VI 585-594. Según Máximo, Tersites pretendería con su intervención en *Ilíada* II 212 ss. imitar la elocuencia de Néstor.

7 Parece que Máximo presupone aquí algunas de las invocaciones de Zeus como *Phílios, Pátrios* y *Sōtḗr*. Para los epítetos de Zeus, cf. Máximo, XLI 2 y la nota 10 al pasaje.

8 La aspiración de asemejarse al Dios como fin de la vida humana aparece formulada en Platón, *Teeteto* 176b y es retomada por el platonismo medio: cf. Alcínoo, *Didascálico* XXVIII 181, 19 ss. y Diógenes Laercio, III 78.

podían despedir el arte de los metales y tomar sin esfuerzo esas cosas unos de otros, midiéndolas con la medida más igualitaria de todas: que quien esté necesitado haga uso de ellas tomándolas del que las tiene, y quien las tenga de sobra renuncie a exigir ganancia del que las tome, en un intercambio que no podrá ser objeto de inculpaciones[9].

Censura Homero a Glauco el licio por haber dado oro y recibir bronce,

el valor de cien bueyes a cambio de algo que valía nueve[10].

Pero si, dejando a un lado el valor de esas cosas, midieran los dones recíprocos con la inteligencia, no cabe duda de que el negocio sería equilibrado[11]. Pero ahora todo está lle-

[9] Los habitantes de la ciudad sana de PLATÓN, *República* II 369c ss., parecen el ancestro de esta situación de intercambio de necesidades. Este cuadro de economía primitiva remite a la imagen de la Edad de Oro que se desarrolla también en MÁXIMO, IV 1-3, XXVI 2, XXVIII 1 y XXXVI 1-2. El paralelo más inmediato es el que proporciona el *Euboico* de DIÓN DE PRUSA (VI). SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio* 90, 12, presenta un cuadro de la vida primera que remonta a Posidonio.

[10] *Ilíada* VI 234-236. Máximo es muy aficionado a este pasaje de la *Ilíada* como punto de partida de la reflexión sobre el valor de las cosas; cf. MÁXIMO, XXXII 5 y XXXIX 1; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V 9, 1136b 9-12; escolios a *Ilíada* VI 234; JULIANO, *Epístola a Temistio* 260ab y *Epístolas* 64, 387c.

[11] Koniaris aporta en el aparato de comentario varias posibilidades de entender esta construcción un poco dura de Máximo. La que hemos recogido interpreta que el orador corrige la apreciación del poeta, quien, como un observador extraño a los usos —Koniaris lo compara al historiador de tipo herodoteo—, no habría comprendido el sentido de la escena que presencia, y de ahí su reconvención a Glauco. Reiske suplía tras esta frase las palabras *adíkōs ge,* «injustamente». De hecho, Máximo corrige al poeta en XXIX 1 y XL 1, precisamente, por lo impropio de su comentario a este episodio y nos aporta el sentido de ese intercambio desigual, motivado por una relación de hospitalidad —de *philía,* en definitiva— que concierta con el que hemos de sobreentender aquí.

no de tiendas y comercios, de contratos rigurosos, comerciales, marítimos y terrestres, peregrinos y urbanos, locales y ultramarinos, revueltas la tierra y la mar de arriba abajo, de quienes cazan animales que es arduo cazar, sacan a la luz las cosas ocultas y persiguen las cosas lejanas, se proveen de cosas exóticas, entierran tesoros, llenan subterráneos y acumulan fortunas. La causa de esto es la desconfianza en la amistad, el amor a mayores posesiones, el miedo a la escasez, el hábito de la maldad y el deseo de placer. Por eso el afecto, expulsado, sepultado y arrojado al mar, apenas guarda en algún sitio pálidas y débiles huellas. Y lo más común, lo más disponible, lo más abundante, a causa de la rareza de quienes usan de ello, si es que hay alguien en la tierra de Grecia o de los bárbaros, es materia de canto, tiene forma de leyenda y su verdad no recibe confianza. Y con mucha razón[12].

Marchó contra Asia una flota griega de mil naves, una 4
tropa de hombres, lo más hermoso de la Grecia, que compartían la tienda y el modo de vida, y durante diez años les hicieron frente enemigos bárbaros. La fama de estos hechos, cuando vino a dar en el canto de Homero, no pudo contarnos un compañerismo estricto en una expedición tan grande y duradera sino uno solo, de un joven de Tesalia con un hombre de la Lócride. Nada más delicioso que esto contó Homero para el goce ni más conducente a la virtud ni más digno de memoria. Y si diriges tu mirada al resto de los

[12] La ausencia de amistad en la época presente es un tópico de la literatura moral: cf. Cicerón, *Del supremo bien y el supremo mal* I 20, 65, *Sobre la amistad* 15, 79; Séneca, *Sobre los beneficios* VI 33, 3; Plutarco, *Sobre la abundancia de amigos* 97b; Dión de Prusa, *Discursos* LXXIV 28. Los ejemplos que siguen, los de Aquiles y Patroclo y de Harmodio y Aristogitón (cf. Máximo, XVIII 2) son igualmente tópicos, como muestran los pasajes citados en esta nota.

poemas de Homero, son todo guerras, cóleras, amenazas, ira y lo que de ellas resulta: lamentos, llantos, muertes, destrucciones y aniquilaciones.

Se canta también, creo, una historia ática sobre la amistad[13], que es ilustremente recordada en muchos discursos atenienses, única cosa digna de Atenas, digna de Teseo, una hermosa y justa amistad de hombres buenos que brindó a ambos contra el tirano una espada común, una contraseña común y una muerte común[14]. Después de aquélla ya no hay amistad ática, sino que todo está hinchado y podrido, poco fiable y corroído, lleno de envidia, de ira, de banalidad, de afán de ganancia y de gloria.

5 Y si visitas el resto de Grecia, verás abundancia de relatos tristes, de hombres enfrentados con hombres, ciudad con ciudad, estirpe con estirpe. No sólo los dorios con los jonios ni los beocios con los atenienses, sino también jonios que se enfrentan con jonios, dorios con dorios, beocios con beocios, atenienses con atenienses, tebanos con tebanos, corintios con corintios, enemigos que comparten raza y hogar, todos vueltos contra todos, los que viven bajo el mismo sol, bajo el mismo aire, bajo la misma ley, los que hablan la misma lengua, habitan la misma tierra y se alimentan de los mismos frutos, se inician en los mismos misterios; y aquellos a quienes rodea una misma muralla y una misma ciudad guerrean y hacen treguas, juran y perjuran, pactan acuerdos y los rompen y de excusas pequeñas ⟨hacen principios⟩[15] de los mayores males. Si el afecto abandona las mientes, todo

---

[13] Se refiere a la historia de los tiranicidas Harmodio y Aristogitón, que era celebrada en cantos convivales como los escolios recogidos en los frs. 893-892 Page.

[14] Sobre la historia de los tiranicidas, cf. Tucídides, VI 54-59, y Máximo, XVIII 2.

[15] Seguimos la propuesta de Trapp para rellenar esta laguna.

lo puede alterar y conmover la cólera, como una nave que queda vacía cuando se le quita el lastre: hasta los empujes más pequeños consiguen que se tambalee y vuelque.

Entonces, ¿qué preparación podría tener un hombre que 6 ansía la amistad para su adquisición? Duro es de decir, pero, con todo, hay que decirlo:

que entre leones y hombres no hay juramentos fiables
ni los lobos y los corderos tienen intención unánime[16].

⟨Así⟩[17], no hay modo de arrastrar a un hombre a la amistad de otro hombre mientras sus ojos sigan representándose el oro y la plata. Incluso si logras apartar la visión de estas cosas, la firmeza no es suficiente para la amistad, sino que la importuna al punto la belleza de las cortesanas o la belleza de la mujer. Y si cierras a esto los ojos,

bello es, con todo, el pueblo de Erecteo[18]

y las proclamas en las asambleas y la fama que de ellas se logra, *cosa liviana*[19] y que vuela al punto por toda la tierra. Y si desprecias ésta, no podrás despreciar el tribunal. Y si desprecias el tribunal, no podrás despreciar la cárcel. Y si soportas las cadenas, no podrás despreciar la muerte cuando llegue. Muchos placeres debes esquivar y hacer frente a muchos esfuerzos para lograr la adquisición que vale por todos los placeres y que compensa todos los esfuerzos, posesión más valiosa que el oro, posesión más segura que la flor de la edad, posesión más firme que la fama, posesión

[16] *Ilíada* XXII 262-263.

[17] Suplemento de Markland.

[18] PLATÓN, *Alcibíades I*, 132a; cf. *Ilíada* II 547.

[19] Cf. PLATÓN, *Ión* 534b.

más verdadera que la honra, posesión escogida por sí misma, que se ofrece a sí misma, posesión que se alaba sin sobornos, posesión que, aunque comporte dolor, aunque comporte tarea, da contento al que obra conforme al recuerdo de su causa[20].

7 Rara es esa adquisición. Sin embargo, su apariencia está al alcance de la mano y es muy variada: enjambres de aduladores y procesiones de gentes que sonríen, menean la cola y tienen en la punta de la lengua el afecto, no llevados de su buena voluntad, sino obligados por la necesidad, mercenarios, no amigos. Y no hay remisión de este mal mientras consideren ⟨inútil⟩ la amistad. Y ésta ⟨no⟩[21] lo es, pero la mayoría no ve la reciprocidad, ni en privado ni cuando se trata de la ciudad. Si lo hubieran hecho, hace ya tiempo que ellos mismos se habrían despojado de las armas y habrían despedido las artes del general y del armero, junto con las levas de mercenarios, la entrega de contraseñas, la fortificación de las plazas y ⟨la ordenación⟩[22] de los campamentos. Hace tiempo que habrían aceptado de buen grado las treguas de manos del mismo Zeus, no en Olimpia ni cuando se

---

[20] Sobre las diferentes formas de amistad, en función de los bienes que se persigan en el amigo, cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VIII 1 1155a 31 y 7 1156b7 ss.; Cicerón, *Sobre la amistad* 18; Séneca, *Sobre los beneficios* VII 12, 2 y *Epístolas* LXXX1, 12.

[21] La conjetura es de Davies. Trapp indica en el aparato crítico que, en ese caso, habría que suplir la negación en la frase que sigue, tal como hemos recogido en la traducción. El sentido es claro: la utilidad de la amistad no es la de los bienes que han sido enumerados en el párrafo anterior. La relación difícil entre amistad y dinero es un tema de raigambre socrática; cf. Jenofonte, *Recuerdos* II 4, 1 y *Banquete* IV 2-5, donde Antístenes reconviene al rico Calias sobre el tema (= Antístenes, fr. 88 Giann.).

[22] Conjetura de Koniaris.

anuncia la tregua del Istmo, sino cuando grita con recia voz del mismo cielo:

«*Teneos, amigos, y dejadme solo a mí, por apenado que es-*
[*té*[23],

salvaos vosotros mismos y no miréis impasibles el mal que os causáis los unos a los otros». Pero, en realidad, tras concertar efímeras treguas —¡de treinta años!—, consiguieron un descanso de sus males débil y de ningún modo seguro, hasta que sobrevino otra excusa que conmocionó todo de arriba a abajo. E incluso si se despojan de las armas, incluso si conciertan la paz, otra guerra sobreviene al alma, no pública, sino personal, que no porta armas ni antorchas ni conduce un ejército de navíos o escuadrones, sino que va desnudo de armas, sin hierro, sin fuego, que daña al alma y le pone cerco, llenándola de envidias, de ira, de cólera, de violencia y de otros males sin cuento.

¿Dónde dirigirse? ¿Qué tregua encontrar? ¿Qué Olim- 8
pia?, ¿qué Nemea[24]? Bellas son las Dionisias de Atenas y

[23] *Ilíada* XXII 416.

[24] Máximo presenta a continuación un catálogo equilibrado de las grandes fiestas del mundo griego de la época clásica. Dos de ellas son panhelénicas: las de Olimpia, celebradas cada cuatro años, un mes después del solsticio de verano (testimoniadas desde 776 a. C.; cf. W. Sontheimer, «Olympia» *KP* IV, págs. 286-287) y Nemea, que se celebraban los veranos de los años olímpicos pares (desde 537/536 a. C.; cf. O. W. Reinmuth, *s. v.* «Nemea» 4, *KP* IV, pág. 48). Su momentos más importantes eran los certámenes deportivos —una imagen recurrente en Máximo—, pero su valor radicaba para nuestro escritor en señalar un tiempo de tregua en la rivalidad permanente de las ciudades, además del protagonismo que en ellas tiene Zeus —cuya superioridad declara Máximo en XL 6—. Siguen dos fiestas atenienses, las Panateneas y las Dionisias. Máximo no precisa a cuál de los festivales de ese nombre se refiere, pero es probable que se refiera a las grandes festividades, que en el caso de la Pa-

las Panateneas, pero las celebran odiando y siendo odiados. De una guerra me hablas, no de una fiesta. Bellas son en Lacedemonia las Gimnopedias, las Jacintias y sus coros, pero Agesilao envidia a Lisandro, Agesípolis odia a Agis y Cinadón conspira contra los reyes, Falanto contra los éforos, los partenias contra los espartiatas[25]. No me fío de la fiesta hasta que veo como amigos a los que la celebran. Ésta es la ley y la manera de la auténtica tregua, ordenada por el Dios que legisla, al que no puede ver quien no tiene adquirida la amistad, aunque repetidamente concierte treguas, aunque repetidamente se inscriba en los juegos Olímpicos, los Ístmicos y los Nemeos. Adentro, al alma debe llegar la proclama, adentro la tregua. Mientras que la guerra en el alma

---

nateneas se celebraban cada cuatro años —entre julio y agosto—; el de las Dionisias era anual —entre marzo y abril—. El protagonismo correspondía, respectivamente, a Atenea y la poesía épica y a Dioniso y la poesía dramática. En la institución de ambas tuvo un papel importante la figura de Pisistrato. Finalmente, Máximo añade las dos fiestas dorias más famosas: las Gimnopedias, famosas por sus danzas distintas según clases de edad, y las Jacintias, de las que conocemos detalles gracias a Ateneo, *Banquete de los eruditos* IV 138e ss. Ambas eran anuales y en honor a Apolo.

[25] Sobre las rivalidades de Agesilao y Lisandro, cf. Jenofonte, *Helénicas* III 4, 7. Las fuentes no dan noticia de ninguna rivalidad entre algunos de los personajes históricos que llevaron el nombre de Agesípolis y Agis. Cinadón habría intentado una sublevación contra los espartiatas en el año 398/7 a. C.: cf. Jenofonte, *ibid.* III 3, 4. Las mismas referencias se leen en Aristóteles, *Política* V 7, 1306b 27 ss., junto con la de los partenias, término que designaba en Esparta a una clase de ciudadanos que, aun siendo hijos de espartiatas, no podían alcanzar el estatuto de «iguales». Sobre el origen de estos partenias, a los que se atribuye la fundación de Tarento guiados por Falanto (cf. Máximo, XXIX 7), léase el relato del historiador Éforo de Cime, fr. 216 *FGrHist*, en Estrabón, *Geografía* VI 3, 3.

siga sin acuerdos ni treguas, seguirá el alma siendo incapaz de amistad, enemiga, triste. Éstos son los castigos, éstas las Erinis, los dramas, las tragedias. Perseguimos la tregua, invocamos la filosofía. Que llegue, que concierte treguas, que haga proclamas.

XXXVI

SI ES DE PREFERIR LA VIDA DEL CÍNICO

INTRODUCCIÓN[1]

El ejemplo de Diógenes es asumido por Máximo como paradigma de vida feliz siguiendo una idea mitológica de la historia de la humanidad recurrente en las Disertaciones: la de que ésta se divide en dos edades, de oro y de hierro, respectivamente. En términos filosóficos, Máximo habla de ellas como de dos modos de vida *(bíoi,* §§ 1-2), una manera de hablar de las opciones filosóficas que, si bien era inseparable del modo en que la filosofía se entendía en la Antigüedad, en el cinismo tenía un protagonismo especial[2]. Diógenes representa la paradoja de una vida fiel a la edad de oro en la edad de hierro, lo cual quiere decir que es el único hombre libre y feliz[3]. El procedimiento para demostrarlo es una comparación de ambas por medio de un enfrentamiento figurado, que convoca a los campeones de una y otra vida para enfrentarlos a la conocida elección entre ellas. Máximo mismo da la palma a la vida de Diógenes y confirma esta victoria con una segunda imagen de ascendencia platónica,

---

[1] Discusiones: PUIGGALI, *Études,* págs. 117-133; SZARMACH, *Maximos,* págs. 39-41; TRAPP, *Maximus,* págs. 281-289.

[2] DIÓGENES LAERCIO, VII 103.

[3] Diógenes aparece en XXXII 9 como ejemplo de una vida placentera.

que presenta una y otra vida como los habitantes de la caverna y los que de ella se liberan, respectivamente. En la última parte, la vida de Diógenes se pone por encima de la del propio Sócrates por la libertad de la que el primero gozaba en los asuntos políticos. Esta exaltación de Diógenes sobre el héroe platónico por excelencia —junto con Platón y Jenofonte—, sobre todo cuando en XV 9 y XXXIV 9 había equiparado a ambos en mérito, precisamente por su saber hacerse con las circuntancias, hace de esta disertación un punto de referencia fundamental para definir las afinidades filosóficas de Máximo, que una línea de exégesis ha acercado al cinismo[4]. La lista de lugares comunes que muestran familiaridad de Máximo con la llamada diatriba estoico-cinica han sido detalladamente expuestos por Puiggali[5]. Sin embargo, esta misma disertación es testimonio de la tendencia inversa, la de hacer de Diógenes un personaje semejante a Sócrates, y en este sentido es de destacar la referencia al oráculo de Apolo como punto de partida de su carrera filosófica, un motivo de la biografía diogénica que suele considerarse tardío (§ 5-6). Máximo presenta una imagen de Diógenes que está libre de aquellos rasgos que podían hacerla indeseable o contestataria y que tan en boga estaban

[4] Así Hobein, *De Maximo,* págs. 92-94 y, recientemente, Koniaris, «*Zetemata* II», pág. 236, quien interpreta esta conferencia según el modelo teatral como pronunciada *in persona* de un cínico. Cf. Introducción General, pág. 000.

[5] Recurriendo al clásico y útil libro de A. Oltramare, *Les origines de la diatribe latine,* Ginebra, 1928. El referente más inmediato son los discursos diogénicos de Dión de Prusa, esencialmente el XXX (sobre el cual cf. F. Wilhelm, «Zu Dion Chrysosotomos Or. 30 (Charidemos)», *Philologus* LXXV [1919], 363-383), y los dedicados a la figura de Diógenes: VI, y VIII-X, sobre los cuales, en especial sobre el sentido de su cinismo, cf. Desideri, *Dione di Prusa,* págs. 535-547.

entre los personajes que tomaban por modelo al perro de Sinope.

SINOPSIS

Edad de oro y edad de hierro (1-2).

Fábula del origen del hombre (1).

La edad de Crono, en la cual los hombres vivían sin preocupación ni escasez. La naturaleza brindaba en abundancia para las necesidades. Era una vida saludable y feliz.

La edad de hierro: los hombres se apropian de la tierra y se dan a costumbres muelles, cambian de régimen alimenticio. Aparece la guerra y el poder tiránico (2).

El ejemplo de Diógenes (3-6).

Comparación entre ambas vidas a partir de sus respectivos campeones. Diógenes el Cínico lo es de la primera. Se les pregunta si estarían dispuestos a abandonar la vida que llevan por la otra (3).

Comparación: de un lado, los hombres encadenados que se han hecho a la oscuridad de la vida de la prisión; del otro, los hombres que viven al aire libre y contemplan el cielo y las estrellas (4).

El alma toma ejemplo de Diógenes, que es el único en la edad de hierro que vivió como un hombre libre y refutaba a todos, no con palabras, sino con hechos y obras (5).

Sólo esta vida está libre de toda vicisitud. Comparación con otros filósofos: Sócrates tiene que someterse a las exigencias de la ley de su ciudad. Ejemplos de Platón y Jenofonte.

Diógenes es superior a los legisladores y los reyes mismos, y aún más libre que Sócrates (6).

SI ES DE PREFERIR LA VIDA DEL CÍNICO

Quiero componer para ti una fábula al modo de la sabiduría del de Lidia[1]. Hablarán en mi fábula no el león ni el águila, ni aquello que está todavía más falto de voz, las encinas, sino que será como sigue. Existían Zeus, el cielo y la tierra. Ciudadanos del cielo eran los dioses, pero las criaturas de la tierra, los hombres, todavía no habían salido a la luz. Llama entonces Zeus a Prometeo y le encarga asignar a la tierra una colonia de un animal doble[2], que «sea en cuanto a la inteligencia lo más cercano a nosotros, los dioses, pero ligero su cuerpo, erguido y proporcionado, manso a la vista, presto a obrar con las manos y de andar seguro». Obedece Prometeo a Zeus: crea hombres y puebla la tierra[3]. Éstos, una vez que llegaron a nacer, vivían sin dificultad: la 1

[1] Nueva mención de Esopo como maestro de la fábula, como en XV 5, XIX 2 y XXXII 2.

[2] «Doble» *(diploûn)* es conjetura de Trapp, quien corrige el *haploûn* de R. Otras correcciones son *dípoun* (Meiser) y *áptilon* (Reiske). Koniaris, sin embargo, defiende la lección original, que, ciertamente, concuerda con el modo de ser de los hombres primeros; cf. la vida simple *(haploûn bíon)* de Diógenes en § 3.

[3] Hasta aquí Máximo adapta la famosa fábula que aparece en el *Protágoras* de Platón (320c ss.) en boca del sofista que da título a la obra.

tierra les brindaba alimento suficiente, prados tupidos, montes boscosos y provisión de los frutos que la tierra gusta de criar sin ser importunada por los labradores. Las ninfas brindaban también fuentes puras, ríos cristalinos y manantiales ricos y abundantes de otros cursos de agua. Además, un calor proveniente del sol cubría sus cuerpos con la proporción justa y los confortaba, y las brisas de los ríos en tiempo de verano soplaban y refrescaban sus cuerpos. Nada de esto era objeto de disputa, dado que vivían con abundancia de recursos de lo que espontáneamente brotaba. Y creo yo que los poetas se acercaron lo más posible a esta fábula, cuando aluden veladamente a una vida semejante bajo el reinado de Crono, rey de los dioses, sin guerras, sin armas, sin guardias, pacífica, sin competencia, sana, sin necesidades. Y Hesíodo, según parece, llama 'áurea' a esta raza jugando con nosotros[4].

2 En cuanto a mi fábula, ahora que me aparto de ella y se me convierte, esto mismo, de fábula en discurso razonable[5], que prosiga con la comparación de un género de vida con otro, el segundo con el primero, sea de hierro o como quiera que guste llamarlo: cuando ya los hombres se reparten las tierras en parcelas y se reservan cada uno una parte, ponen cercas y muros[6], envuelven los cuerpos en pañales suaves, endurecen sus pies con suelas, se ciñen oro, unos al cuello, otros en la cabeza, otros en los dedos, cadena reputada y agradable, construyen techos, tiendas, patios y levantan delante pórticos; importunan la tierra haciendo túneles, cavando y dragando; ni al mar dejan estar siquiera, sino que cons-

---

[4] Hesíodo, *Trabajos y días* 109-126.

[5] Alusión a la diferencia que aparece en Platón, *Protágoras* 324d entre dos formas de discurso alternativas, *mŷthos* y *lógos*.

[6] La división y la propiedad de la tierra es uno de los momentos que señalan la decadencia de la humanidad; cf. Ovidio, *Metamorfosis* I 136; Tibulo, *Elegías* I 3, 43-44.

truyen barcos de guerra, de pasajeros, de mercancías; no se abstienen ni siquiera del aire, sino que lo saquean atrapando las bandadas de pájaros con liga, redes y todo tipo de artificios; no se abstienen ni de los animales mansos a causa de su debilidad ni de los salvajes por miedo, sino que se atiborran de sangre, asesinato y matanza de todo género[7]; siempre hallan algo nuevo que añadir a sus placeres y desprecian lo ya pasado, y mientras persiguen sus disfrutes vienen a caer en sufrimientos; apetecen la riqueza por considerar siempre lo presente peor que lo ausente, y lo que tienen, inferior a lo que ambicionan; temen la pobreza, pero son incapaces de saciarse; temen la muerte, pero no se preocupan de la vida; se guardan de las enfermedades, pero no se apartan de lo nocivo; sospechan unos de otros, pero conspiran contra el mayor número; son temibles con los inermes, pero cobardes con los armados; odian la tiranía, pero desean ellos mismos ser tiranos; critican lo vergonzoso sin apartarse de ello, admiran las fortunas sin admirar las virtudes, lamentan las desgracias sin apartarse de lo malvado, son osados en las bonanzas, pero inconsolables en las desgracias; consideran felices a los muertos, pero se apegan a la vida; aborrecen vivir, pero temen morir; critican las guerras, pero no saben vivir en paz; son ruines en la servidumbre, audaces en la libertad, incontenibles en la democracia, medrosos en las tiranías; desean hijos, pero cuando nacen los descuidan; suplican a los dioses como si pudieran prestarles ayuda, pero los desprecian en la idea de que no pueden impartir castigos; los temen como si impusieran castigos, pero cometen perjurio como si no existiesen.

[7] Máximo cita en XXIV 1 el verso 132 de los *Fenómenos* de ARATO, donde se relaciona la Edad de Oro con la ausencia de sacrificio y el consumo de carne animal; cf. OVIDIO, *Metamorfosis* XV 75-142.

3 Teniendo, pues, ese segundo género de vida tal disensión y diferencia, ¿a cuál daremos la palma? ¿A qué tipo de vida? ¿Cuál de ellos diremos que es sencillo, no sobresaltado por las vicisitudes y en posesión segura de su libertad? ¿Cuál no es sencillo, sino constreñido, lamentable y repleto de vicisitudes? Venga, lléguese a nosotros un hombre de cada parte al arbitraje de la razón y que se pregunte a uno de ellos, al primero en primer lugar, a aquel desnudo, sin casa ni arte, al ciudadano de todo el mundo que en él tiene su hogar. Pregúntesele, poniéndole enfrente el segundo género y modo de vida, si prefiere permanecer en su crianza y libertad antiguas o aceptar los placeres del segundo y obtener con ellos el sufrir. Lléguese después de éste el otro modo de vida y que el juez le ponga enfrente el régimen y libertad del primero, y pregúntele si elige el propio o prefiere cambiar y trasladarse a ese género de vida pacífico, libre, sin miedo ni dolor. ¿Quién de los dos hombres hará defección?, ¿quién la mudanza?, ¿quién cambiará voluntariamente un género de vida por otro?

4 ¿Quién será tan estúpido, de amor tan desviado y desventurado que por afición a placeres insignificantes y breves, a bienes disputados, a esperanzas inciertas y a suertes dudosas no cambie y se mude a la felicidad reconocida? Y eso sabiendo que se librará de múltiples males que, mezclados como se hallan en el otro modo y género de vida, ¿cómo no van a hacerla agitada, desventurada y muy desgraciada? De modo que compararía yo cada uno de los géneros de vida, éste, noble y variado, a una dura prisión de hombres desgraciados, encerrados en una cueva sin luz, con hierros ceñidos a los pies, una pesada argolla al cuello y cadenas crueles que cuelgan de sus manos, sucios y ahogados, maltratados y quejosos, pero que por efecto del tiempo y la costumbre se han procurado ahí dentro ciertos alivios y dis-

frutes, emborrachándose en ocasiones y cantando juntos, engordando y copulando, sin consentir hartarse moderadamente en cada caso por miedo y desconfianza y por su conciencia de los males presentes, de suerte que alguien que estuviera presente oiría el lamento unido al canto, el gemido unido al peán.

La otra vida la comparo yo a un hombre que vive en una luz pura, libre de pies, manos y cuello para girarlo donde quiera, que levanta su vista al sol y ve los astros, distingue la noche del día, aguarda las estaciones del año, percibe el soplo de los vientos, aspira el aire puro y libre, privado de aquellos placeres de dentro unidos a sus cadenas, sin embriaguez ni coyunda, sin hartazgo del vientre, sin lamento, sin celebración, sin canto, sin llanto, sin hartazgo, sino aquello que se precisa para vivir con el estómago ligero y moderado[8].

¿Cuál de las dos imágenes tendremos por bienaventurada? ¿Cuál de las vidas deploraremos? ¿Cuál elegiremos? ¿La de la prisión, la impura aquella, la incierta, la que atrae con placeres amargos y lamentables,

donde estaba el lamento y la plegaria de los hombres[9]

que gozaban al tiempo que gemían? ¡No tú, pobre alma mía!

Déjame estas imágenes con sus historias y marcha en 5
busca del hombre aquel, que vivía no en el reinado de tiempos de Crono, sino en medio de esta edad de hierro, liberado

[8] Ambos *bíoi* son construidos sobre la imagen de las vidas en la caverna de Platón, *República* VII 514a-516d. Para la imagen de la vida como prisión, cuyos antecedentes platónicos están también en *Fedón* 62b y *Crátilo* 400c, cf. Máximo, VII 5; Dión de Prusa, *Discursos* XXX 1 y Ps.-Luciano, *El cínico* 5.

[9] *Ilíada* IV 450.

por Zeus y Apolo. No era éste del Ática ni de la tierra doria, no de la estirpe de Solón, no de la escuela de Licurgo —pues no son los lugares ni las leyes las que eligen con su voto las virtudes—, sino que era de Sinope en el Ponto. Tras tomar consejo de Apolo[10], se despojó de todas las circunstancias[11] y se liberó a sí mismo de las cadenas y marchaba libre por la tierra[12], a la manera de un ave dotada de inteligencia, sin temor a tiranos, sin obligación de leyes, sin importunarle la ciudadanía, sin el agobio de la crianza, sin la constricción del matrimonio[13], sin el incordio de la milicia, sin ser traído ni llevado por el comercio: de todos esos menesteres y hombres se reía, como nosotros de los niños pequeños, cuando los vemos empeñados con toda seriedad en el juego de las tabas, dando y recibiendo azotes, despojando y despojados. Él mismo vivía una vida de reyes, sin temor y libre, sin marchar en invierno a Babilonia ni fastidiar a los medos en verano, y se trasladaba del Ática al Istmo y de regreso del Istmo al Ática con las estaciones[14]. Eran sus palacios los templos, los gimnasios, los bosques[15]; su riqueza

---

[10] Diógenes Laercio (VI 20-21) relata que Diógenes el Cínico habría recibido de Apolo un oráculo según el cual había de alterar la «moneda» *(nómisma)*. Diógenes tomó literalmente el sentido de moneda, cuando, según Diógenes Laercio, se refería en realidad a la costumbres y leyes establecidas *(nómoi)*.

[11] Sobre la liberación personal de las circunstancias y molestias *(peristáseis)*, cf. Máximo, XXXII 9; Diógenes Laercio, VI 22; Teles, *Diatribas* VI, págs. 52-54 Hense (= págs. 468-471 Fuentes González); Epicteto, *Disertaciones* I 6, 30-36; Marco Aurelio, I 15; *Tabla de Cebes* 38.

[12] Ps.-Diógenes, *Epístolas* XXXIV 3.

[13] Epicteto, *Diatribas* III 22, 47 y 67-69; Luciano, *Subasta de vidas* 9; Diógenes Laercio, VI 38 y 63; Ps.-Diógenes, *Epístolas* XLVII.

[14] La habilidad de Diógenes para hacer de Grecia su hogar según las estaciones es descrito por Dión de Prusa, *Discursos* VI 1-7.

[15] Cf. Dión de Prusa, *ibid.* VI 14.

más abundante, segura e imposible de codiciar era la tierra toda y los frutos que en ella hay, las fuentes nacidas de la tierra, más abundantes que toda la bebida de Lesbos y Quíos[16]. Era amigo y habitual del aire, como los leones[17], y no huía de las estaciones de Zeus ni se enfrentaba a él ingeniándose un calor para el invierno y deseando refrescarse en verano[18], sino que estaba tan avezado a la naturaleza universal que con ese régimen estaba saludable y fuerte. Y llegó a la vejez más extrema sin necesidad de remedios, de hierro, de fuego, de Quirón, de Asclepio, de los Asclepíadas, sin consultar oráculos, sin sacrificios, sin ensalmos de encantadores[19]; mientras toda Grecia estaba en guerra y todos atacaban a todos,

los que antes se llevaban unos contra otros el lacrimoso [Ares[20],

era el único que vivía en tregua, desarmado entre gente armada, en paz con todos entre gente en guerra declarada[21]; hasta se abstenían de él los malhechores, los tiranos y los delatores, pues ponía en evidencia a los malvados, y no con argumentos falaces, que es el más sucio medio de refutación, sino poniendo en cada caso un hecho junto a otro, que es el modo de refutación más eficaz y pacífico. Por eso ningún Meleto se levantó contra Diógenes, ningún Aristófanes, Ánito o Licón.

¿Cómo no iba esa vida que él había escogido voluntariamente, que Apolo le había dado, que Zeus había aproba- 6

[16] Cf. Dión de Prusa, *ibid.* VI 12-13.
[17] Cf. Dión de Prusa, *ibid.* VI 14 y 26-27.
[18] Cf. Dión de Prusa, *ibid.* VI 10.
[19] Cf. Dión de Prusa, *ibid.* VI 8 y 22-24.
[20] *Ilíada* III 132.
[21] Cf. Dión de Prusa, *Discursos* VI 60.

do, que alaban todos los sensatos, a ser preferible para Diógenes? ¿O es que creemos que la circunstancia es otra cosa que realizar una acción no voluntariamente elegida por el que la sufre? Pregunta al casado: ¿Por qué te casas? «Por los hijos», responde. Y al que cría hijos pregúntale por qué los ha tenido: ama su sucesión. El que marcha de expedición ama poseer más, el labrador ama los frutos, el negociante ama la abundancia, el ciudadano ama la gloria. De estos amores la mayoría abortan y se ven en la circunstancia inversa; el éxito es cosa de plegarias, no de inteligencia o arte. Cada uno de los que hacen esas elecciones pasa por una determinada circunstancia de su vida y se atiene a un sufrimiento no voluntario, ni por ignorancia de los bienes que se escogen por sí mismos. ¿A quién de éstos se podría considerar libre? ¿Al demagogo? Hablas de un esclavo de muchos amos. ¿Al orador? Hablas de un esclavo de amores duros. ¿Al tirano? Hablas de un esclavo de los placeres desenfrenados. ¿Al general? Hablas de un esclavo de una suerte incierta. ¿Al navegante? Esclavo de un arte imponderable. ¿Al filósofo? ¿A cuál te refieres?

Alabo, ciertamente, a Sócrates, pero lo oigo decir: «Obedezco la ley y voluntariamente marcho a prisión tomo el veneno voluntariamente»[22]. Oh, Sócrates, ¿te das cuenta acaso de lo que dices? ¿Es voluntariamente o es porque haces frente a una suerte involuntaria por lo que que te alzas? ¿Obedeciendo qué ley? Si es la de Zeus, alabo al legislador, pero si es la de Solón, ¿en qué era mejor Solón que Sócrates? Que me conteste también Platón en defensa de la filosofía y me diga si nada la conmovió Dión con su destierro, Dionisio con sus amenazas, los mares de Sicilia y Jonia,

[22] Máximo glosa la declaración de Sócrates en la *Apología* y el *Critón* platónicos.

surcados de arriba y abajo por necesidad. Y si me llego a Jenofonte, contemplo también una vida repleta de vagabundeo, de fortuna incierta, de expedición obligada, de mando involuntario, de retirada digna. Por tanto, afirmo que éstas son las circunstancias que debe rehuir aquella vida que hace a Diógenes superior a Licurgo y a Solón, a Artajerjes y a Alejandro, y más libre que el mismo Sócrates, por no someterse al tribunal ni yacer en prisión ni recibir alabanza de sus desgracias[23].

---

[23] La superioridad de Diógenes sobre los reyes es tópica de la tradición cínica: cf. DIÓN DE PRUSA, *Discursos* VI 5-7 y 35; EPICTETO, *Diatribas* III 22, 60 y DIÓGENES LAERCIO, VI 32.

XXXVII

SI CONTRIBUYE A LA VIRTUD EL CURSO DE LAS DISCIPLINAS

INTRODUCCIÓN[1]

Máximo aborda en esta disertación un problema que la filosofía no dejó de plantearse desde Sócrates: el valor de las diversas enseñanzas y artes para la adquisición de la virtud y la felicidad. Con Platón esta cuestión se plantea en unos términos de notable importancia para la historia de la educación: determinados saberes, que tienen en común el participar de la razón, se articulan como un conjunto en el que se implican unos a otros en una progresión que lleva a un conocimiento completo[2]. De esta inspiración filosófica parte la idea de un curso de disciplinas o *enkýklia mathḗmata* que deben culminar en un saber de conjunto («enciclopédico»). La designación de *artes liberales,* como se traduce pronto al latín esta idea, señala un aspecto importante de es-

---

[1] Discusiones: PUIGGALI, *Études,* págs. 458-472; SZARMACH, *Maximos,* pags. 92-96; TRAPP, *Maximus,* págs. 290-297.

[2] El germen de la idea está, por tanto, en la educación de los guardianes; cf. PLATÓN, *República* VIII 537c, pero también *Fedro* 266b y *Epínomis* 991c-992a. Son esenciales las aclaraciones al respecto de I. HADOT, «Geschichte der Bildung; *artes liberales»,* en F. GRAF (ed.), *Einleitung in die lateinische Philologie,* Stuttgart-Lipsia, 1997, págs. 16-34, y el clásico de la misma autora *Arts libéraux et Philosophie,* París, 1984, págs. 95-96 y 295-296.

tante de esta selección, como es su distinción respecto de las artes manuales *(bánausoi),* impropias del hombre libre[3].

Hadot advierte que no se debe entender por ellas una suerte de «cultura general» de las clases elevadas de la época y refuta la idea vigente de que el ciclo de disciplinas se hubiera conformado en época helenística como un tipo de enseñanza superior. En realidad, la primera aparición del término es de época tardo-republicana y el contexto intelectual de su sistematización, que culmina en el *De ordine* de San Agustín, es predominantemente platónico[4]. El platonismo desde el final de la Academia, tal vez por las nuevas condiciones de transmisión de la filosofía, prestó una atención especial a las exigencias culturales de su estudio y a la organización sistemática de artes y saberes, de modo que preparasen para la filosofía según un orden adecuado a la naturaleza del saber. La presente disertación de Máximo es, pues, testimonio de esa inquietud del platonismo de su época[5].

---

[3] Cf., para esta distinción, PLATÓN, *República* VII 522b; JENOFONTE, *Económico* IV, 2-3; ARISTÓTELES, *Política* VIII 2, 1337b8 ss.; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* I, IV 26, 3; SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio* 88, 21-28 (= POSIDONIO, fr. 90 E.-K.). Séneca juega en esta carta precisamente con el sentido del término 'liberal', que él considera aplicado con propiedad sólo a la sabiduría, es decir, a lo que nos hace libres.

[4] Otras tendencias filosóficas como el cinismo (cf. DIÓGENES LAERCIO, VI 103) o el epicureísmo (cf. CICERÓN, *Del supremo bien y el supremo mal* II 71), junto con algunas tendencias dentro del estoicismo, eran famosas por su rechazo más o menos extremo y consecuente de cualquier otra enseñanza que no fuera la de la virtud, y consideraban inútiles y hasta perniciosas las disciplinas liberales; cf. SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio* 88, 1-29.

[5] Y así la comenta M. ZAMBON, *Porphyre et le Moyen Platonisme,* París, 2002, pág. 52.

El catálogo de artes variaba dentro de ciertas constantes[6]. La lista de Máximo incluye gimnástica, poesía —que valdría por la gramática—, retórica, lógica, aritmética, música y geometría. Respecto de las formulaciones más conocidas, llama la atención la presencia de la gimnasia, que puede interpretarse como una declaración de fidelidad al maestro, que se destaca por la evocación inicial de la constitución en la *República*[7]. La ausencia de la astronomía queda, en realidad, compensada por el modo en que Máximo presenta la música y, sobre todo, el auténtico uso de la geometría. La fórmula de Máximo se atiene a la imagen política de ascendencia platónica: esas enseñanzas deben colaborar con la filosofía en dar una adecuada constitución al alma, que es como una ciudad (§§ 2-3). La fidelidad con la que Máximo se atiene al significado político y ético de las artes no puede considerarse sino dentro de una orientación platónica.

Máximo sólo trata en detalle dos de esas artes liberales: la música (§§ 6-7) y la geometría (§8). En ambos casos el tratamiento sigue un esquema análogo, tópico en Máximo, de distinguir modalidades plenas y degradadas de la misma actividad. En la música distingue, además, una humana y una divina. La humana está, como decimos, dividida entre la decadente que se atiene al placer (§§ 4 y 7) y la de los Antiguos, dotada de una venerable función política y de origen divino, de la cual dan testimonio los poetas y la grandeza de las antiguas ciudades. El detalle con el que Máximo

---

[6] ALCÍNOO, *Didascálico* XXVIII 182, 12-13; FILÓN, *Sobre la unión y la educación* 15-18; APULEYO, *Flórida* 2; *Tabla de Cebes* 13; VITRUVIO, I 1, 12; Escolios a DIONISIO TRACIO, *Gramática*, págs. 112, 16-20, 162, 8-21 HILGARD.

[7] Cf. PLATÓN, *República* II 376e y III 403c. Para la inclusión de la gimnástica entre las artes liberales, cf. FILÓSTRATO, *Gimnástico* 1.

repasa el valor de esta música verdadera, de inspiración apolínea, resulta en una de las revisiones más completas del alcance político de la música: destaca su función educativa, psicológico-terapéutica, civilizadora, político-militar, religiosa e iniciática (§§ 4-7). Está también la música divina de las esferas, según la enseñanza de Pitágoras, que Máximo introduce en un breve excurso (§ 5).

La geometría se divide según el esquema liberal entre una de uso práctico —como la ridiculizada por Séneca, *Epist.* LXXXVIII 10-13, 26— y otra que nos lleva de nuevo al cielo: es la astronomía —descalificada por Séneca, *ibid.* 14-17—, que Máximo pone bajo el patronazgo de Atenea en una audaz prosopopeya.

SINOPSIS

Los ejemplos de Platón en *República* y *Leyes* (1-2).

República: Sócrates crea la imagen de una ciudad y una constitución buena. Educación en la música y la gimnasia (1).

Leyes: el extranjero ateniense introduce en la ciudad que funda la música para amansar el alma de los ciudadanos, de modo que su virtud sea completa.

Conclusión: no basta con órdenes y leyes. Es necesario el asentimiento de los habitantes las leyes; el alma es como una ciudad (2).

La filosofía es la constitución adecuada del alma (2).

La filosofía y la educación del alma (3-8).

La filosofía llama en su ayuda a las demás artes y disciplinas liberales: gimnástica, retórica, poesía, aritmética, lógica, geometría y música (3).

Música. La música humana. Tipos de música: la degenerada, que se atiene al placer, y la auténtica y original de Homero, Hesíodo y Orfeo, que ya no se conoce y de la que ya no se dispone (4).

Ejemplo de los lacedemonios y los atenienses: han abandonado sus tradiciones musicales al tiempo que han degenerado sus constituciones. Función política de la música bajo la guía de Apolo y las Musas.

La música divina de Pitágoras alude a una música del cielo, un sonido divino que sólo perciben los dioses. Alegoría de Hesíodo en su *Teogonía* (5).

La música humana afecta al alma en todas las circunstancias de la vida. Su función en las ciudades.

Ejemplos de la acción y el efecto de la música en los pueblos: Orfeo y Anfión; Atenas y Esparta en las Guerras Médicas (6).

La explicación del poder de la música: el oído recibe las sensaciones con más rapidez y las transmite al alma, a la que hace sonar en el mismo tono. Las almas que no participan de ella llaman música a su propio placer, y creen que su uso es práctico (7).

Geometría. Imagen del barco y lección de Atenea: como el barco, que se ha hecho para transportar y comunicar a los hombres alejados por grandes distancias, la geometría sirve para llevar al hombre al universo entero (8).

SI CONTRIBUYE A LA VIRTUD EL CURSO DE LAS DISCIPLINAS

Sócrates conversaba en el Pireo con hombres dedicados 1 a la política y modelaba con palabras, como en un drama, la imagen de una ciudad y una constitución: implanta leyes, educa a muchachos e ⟨instaura⟩[1] guardianes para la ciudad, confía los cuerpos y las almas de los ciudadanos a la educación y la música, instituye al tiempo maestros buenos y escogidos de ambas disciplinas como guías del rebaño, dando a los guías el nombre de 'guardianes', y compone una ciudad en sueños, no despierto, como podría parecer a gente sin mucha formación[2]. Éste era el modo antiguo de la filosofía, parecido a los oráculos[3]. Pero, si quieres, dejemos a Sócrates. Invitemos al varón ateniense a que nos conteste[4].

---

[1] Suplemento de Markland.

[2] Cf. PLATÓN, *República* I 327ac y II 369a-IV 427c. La imagen de los pastores recuerda la de los guardianes (cf. *República* II 375a-376c), pero también las definiciones y el mito del *Político*. Sobre el modo en que se ha de entender la *República,* como una construcción ideal y no como una fundación real, cf. MÁXIMO, XVII 3.

[3] Cf. MÁXIMO, XI 6, XXII 7, XXIX 7 y XLI 3.

[4] DIÓGENES LAERCIO (III 35) cuenta a Sócrates y al extranjero ateniense de *Leyes* entre los *prósōpa* de Platón.

De hecho, puedo oírlo conversando en Creta ⟨en⟩[5] la cueva de Zeus Dicteo con Megilo el lacedemonio y Clinias de Cnosos, mientras implantan leyes para la fundación de una ciudad doria, para persuadir a la nación de los cretenses de establecer la música en los hábitos del valor y amansar la cólera con el canto, de modo que su virtud no les quede mutilada ni imperfecta[6], pues los predispone a resistir bien la guerra exterior, a soportar los esfuerzos y a morir en su puesto y no facilita a la parte sediciosa del alma apoyo alguno en sus propias criaturas.

2 ¿Cómo es que dices eso, huésped ateniense? ¿Tan estrecho, difícil, inalcanzable, incierto y repleto de tareas es el bien que no lo podríamos alcanzar si no es tarareando y tañendo, trazando arriba y abajo líneas geométricas y haciéndonos duchos en esos asuntos, como si quisiéramos otra cosa que ser hombres buenos[7]? Asunto es éste, en cuanto a su utilidad, sublime, grande y afín a una cierta virtud divina[8], y no es difícil de adquirir para quien esté dispuesto de una vez a ceder a lo hermoso y hacer frente a lo vergonzoso. Responde el huésped ateniense que eso que se llama la ley de la ciudad, si no persuade a los que de ella se sirven, es un escrito vano: precisa, justamente, de un pueblo que obedezca de grado. Ciertamente, el pueblo que hay en el alma es grande y excitable, mas si una sola vez consintiera en acordarse con la ley y seguirla por donde ella ordene, esto sería ya la mejor constitución del alma, a la que los hombres llaman 'filosofía'[9].

[5] Suplemento de Markland.
[6] Cf. Platón, *Leyes* I 624a-632d.
[7] Seguimos la puntuación de Koniaris.
[8] Adoptamos la conjetura de Davies.
[9] Cf. Platón, *Leyes* IV 719e ss.

¡Venga! Preséntese al modo de un legislador la filosofía 3
dispuesta a ordenar un alma desordenada y errabunda como si de un pueblo se tratara. Llame para que colaboren con ella a otras artes no serviles, por Zeus, ni artesanales ni aquellas que nos surten de cosas bajas, sino aquellas que disponen el cuerpo con el fin de que sea vehículo dócil y vigoroso para obedecer las órdenes: la que recibe el nombre de gimnástica; la que es mensajera de los pensamientos del alma, a la que da el nombre de retórica; la que

es buena ama y nodriza de inteligencia joven[10],

a la que da el nombre de poética; la que es guía de la naturaleza de los números, a la que da el nombre de aritmética; la que es maestra de razonamientos, que llama logística; y a la geometría y la música, compañeras ambas[11] y confidentes de la filosofía. Asígneles a cada una de ellas una parte del esfuerzo.

Sobre el resto tal vez trate más adelante. Tomemos aho- 4
ra la cuestión de la música, la más venerable de las actividades del alma, y digamos lo que le corresponde a ella: que es algo noble para un hombre particular, pero también para una ciudad y el conjunto de una nación a la que por destino de los dioses ha tocado en suerte tener la música entre sus prácticas. Ciertamente, no me refiero a la que llega al alma por medio de flautas y canto, de danzas y tañidos sin con-

---

[10] *Fragmento trágico anónimo* 305 K.-Sn. Koniaris piensa que puede tratarse de un verso del propio Máximo construido a partir de otros versos; cf. *Himno homérico a Ceres* 291 e *Himnos órficos* X 18. La expresión «nodriza y ama», con el orden invertido en relación al que presenta Máximo en el verso citado, remite a Platón, *Timeo* 88d.

[11] A propósito de esta expresión para referirse a las artes que colaboran con un saber más alto, cf. Platón, *República* VII 533d y *Leyes* X 889d.

curso de la razón[12], la que es apreciada por lo dulce de su escucha. Parece que la indolencia humana, al tenerla en estima llevada por su placer aparente, ha bastardeado por ese amor el rigor de la música, pues se ha desvanecido y se nos ha marchado al despojarse de su belleza propia aquella condición saludable y antigua, engañándonos como el primor de afeites, no natural, de una cortesana[13]. Y no nos percatamos de que nos unimos a una suerte de fantasma de la música, mientras que aquella verdadera Musa del Helicón, la amada de Homero, la maestra de Hesíodo, la madre de Orfeo, no la tenemos ni la conocemos. Este abuso, que se ha ido insinuando poco a poco entre nosotros, ha acabado por arrastrar al alma a este despeñadero, tanto particular como colectivamente. Así, los dorios de Sicilia han abandonado aquella música agreste y sin adornos que empleaban con sus vacadas y rebaños, se han vuelto aficionados a los sones de flauta de Síbaris y practican unas danzas como las que impone la flauta de los jonios[14]. Se han convertido en lo que de la manera más eufemística podemos llamar insensatos, pero de la más verdadera, completamente depravados. Y la antigua Musa de los atenienses eran los coros de muchachos y de hombres, trabajadores de la tierra alineados por demos, cantando canciones improvisadas, todavía con el polvo de la cosecha y la labranza. Pero cambió poco a poco al arte del agrado insaciable que se da en la escena y los teatros y re-

---

[12] Como precisa Koniaris, la expresión *áneu lógou* se refiere en primer término a la música sin poesía, en el sentido de «sin letra»; cf. PLATÓN, *Leyes* I 669e, en el contexto de la crítica a la música contemporánea.

[13] Cf. MÁXIMO, XXII 3. Sobre la degeneración de la música, cf. PLATÓN, *Leyes* II 700a ss. —donde apunta la reponsabilidad de los teatros en esta decadencia, a la que más adelante alude también Máximo— y PS.-PLUTARCO, *Sobre la música* 1131f, 1136bc y 1140bd.

[14] Cf. MÁXIMO, XIV 8.

sultó ser el comienzo del abandono de su constitución. La armonía verdadera, la que canta el coro de las Musas y guía Apolo Musageta, conserva el alma individual, conserva la casa, conserva la ciudad, conserva la nave, conserva el ejército[15].

Y si seguimos a Pitágoras, como de hecho merece, también el cielo canta: no al ser tañido como una lira ni soplado como una flauta, sino que la revolución de los cuerpos divinos y musicales que hay en él, siendo como es conmensurada y equilibrada, produce un sonido divino[16]. Y la belleza de ese canto es conocida de los dioses, pero no percibida por nosotros a causa de su superioridad y nuestra debilidad. A esto me parece que alude veladamente Hesíodo cuando da el nombre de «muy divino», al Helicón de «admirables» a los coros que en él hay y de «corifeo» al Sol o a Apolo, demos el nombre que demos a la luminaria más resplandeciente y musical[17].

Pero la música humana que ronda el alma, ¿qué otra cosa podría ser sino la educación de las afecciones del alma, puesto que, de un lado, amansa lo que la exalta y arrastra y, de otro, estimula y excita lo que está relajado y suelto[18]? Diestra es en suavizar el lamento, diestra en apagar la cólera, diestra en contener la ira, buena para calmar el deseo y aliviar el dolor, buena asistente en los sacrificios, comensal

---

[15] Cf. MÁXIMO, XVI 3 y PS. PLUTARCO, *Sobre la música* 1140bc.

[16] Sobre esta música de la esferas, los textos fundamentales de referencia son PLATÓN, *República* X 617bc; CICERÓN, *Sueño de Escipión* 5, 10-11; ARISTÓTELES, *Acerca del cielo* II 9, 290b y PORFIRIO, *Vida de Pitágoras* 30, quien da la misma explicación que Máximo sobre el hecho de que no oigamos tal música celeste.

[17] HESÍODO, *Teogonía* 2-4. Cf. DETIENNE, *Homère,* págs. 70-71 para la imagen alegórica del coro de las Musas del Helicón.

[18] Cf. PLATÓN, *República* III 398c ss., *Leyes* I 652a ss.; PS.-PLUTARCO, *Sobre la música* 1140b ss., 1145e.

en los banquetes y general en las batallas, diestra en alegrar las fiestas, en danzar durante las celebraciones de Dioniso y en consagrar las ceremonias de iniciación, diestra en mezclar según medida el carácter de una constitución[19]. Así, la usanza de la flauta —y el poeta Píndaro, acompañado de la flauta— logró amansar a los rústicos beocios, y la poesía de Tirteo levantó a los espartiatas, a los argivos, las canciones de Telesila y a los lesbios, el canto de Alceo. Y de este modo Anacreonte logró amansar a Polícrates en beneficio de los samios, mezclando con la tiranía el amor de Esmerdis, la cabellera de Cleobulo, la belleza de Batilo y el canto jonio[20].

6 Y si hay que contar cosas aún más antiguas que ésas, el famoso Orfeo era hijo de Eagro y de la misma Calíope, y nació en Tracia en el monte Pangeo. Lo habitan los tracios odrisios, nación agreste, salteadores e inhospitalarios. Pero seguían los odrisios a Orfeo de buen grado, encantados por su bella canción. Y esto quería decir lo de arrastrar encinas y álamos, comparando con cuerpos inanimados lo innoble de la nación que se veía arrastrada por el encantamiento[21]. Otro noble citarista había en Beocia y éste no eran piedras,

---

[19] Cf. Máximo, I 2-3 y XXV 6.

[20] Sobre la labor política de Tirteo, cf. Platón, *Leyes* I 629a ss. y Ps. Plutarco, *Sobre la música* 1146b-d. Sobre Telesila, cf. Plutarco, *Hechos virtuosos de mujeres* 245cf. Para Alceo, cf. Horacio, *Odas* I 32, 5 y Quintiliano, *Institución oratoria* X 1, 63. Anacreonte, un poeta por el que Máximo demuestra afición, fue mencionado ya en XVIII, 9, XX 1 y XXI 2; cf. Anacreonte, frs. 357, 359 y 366 Page. La «belleza» de Batilo traduce el término *kállos,* propuesto por Markland para sustituir el que presenta el texto *(auloús).* Koniaris propone «ojos» o «sazón».

[21] El ejemplo de Orfeo ya ha sido mencionado por IV 3. La interpretación educativa de su canto puede leerse también en Horacio, *Arte poética* 391-393; Dión de Prusa, *Discursos* LIII 8 y Quintiliano, *Institución oratoria* I 10, 9.

como cuenta el mito, lo que atraía con su arte —¿cómo podría resultar de una canción una muralla?—, sino que, al reunir a los jóvenes beocios en falange al son de la melodía de marcha y formación, levantó en torno a Tebas una muralla imbatible[22]. Tal fue la muralla que ideó Licurgo para los espartanos, cuando impuso a los jóvenes la flauta como general en las batallas. Ellos obedecían y peleaban al compás de danza al modo de un coro[23]. Y también con ésta, la flauta, Temístocles hizo que Atenas subiera a las naves: al son de la flauta remaban unos y otros peleaban, pero ambos conseguían la victoria y las Diosas se unían al coro desde Eleusis[24]. De allí se instituyeron los cantos de victoria, de allí los trofeos de Laconia y el Ática, por mar y por tierra, con inscripciones hermosas. Y a este coro lo vencieron los lacedemonios, y era su maestro Leónidas.

¿Para qué seguir hablando o extendiéndose sobre la mú- 7
sica? Es buena colaboradora de la paz, buena asistente en la guerra, buena vecina en la constitución, buena criadora de muchachos. Pues entre los sentidos el oído es rápido y raudamente envía al alma lo que conoce, obligándola a hablar y a seguir el impulso conforme a sus impresiones. De donde resulta que las almas incultas y desafinadas, entregadas a cualquier placer aparente, jamás podrían llegar a participar de la ley recta, y llaman música a su propio placer por la semejanza no de la finalidad, sino de su aplicación a las canciones. Como si alguien llamara medicina a un arte ajena a la salud, pero que sigue indagando sobre los mismos remedios.

---

[22] Es alegoría del ejemplo de Anfión, al son de cuya lira se levantaron las murallas de Tebas; cf. Horacio, *Arte poética* 394-395.

[23] Cf. Plutarco, *Vida de Licurgo* 22.

[24] Es decir, Deméter y Perséfone. Cf. Heródoto, VIII 65. Sobre Temístocles, cf. Máximo, XIII 1, XXIII 3 y XXXIX 2.

De este modo también la geometría, que es la parte más noble de la filosofía, la mayoría la acepta como algo vulgar para un fin vulgar, sólo cuanto alcanza lo que les parece necesario para el uso, medir la tierra o levantar un muro, y la aprueban en todo lo que contribuye a una actividad manual, pero sin ver más allá[25]. Pero ésta no es así —¡ni mucho menos!, pues no estaría peor habitada la tierra si los labradores pobres dejaran de medirla con toda precisión—, sino que eso podría ser, en todo caso, la tarea más vulgar de la geometría. Pero su función propia es como la de un remedio que aguza la inteligencia y la dota de un vigor nada innoble para la contemplación del universo[26]. La mayoría no alcanza a contemplar esta utilidad, como si un hombre del interior viera una nave en el puerto y, admirado de la ingeniosidad que se ha desplegado en ella, la utilizara en el interior del puerto moviendo todos los aparejos y creyera que ése era el fin de la nave.

8 A éste, creo yo, le diría Atenea, la inventora de esta idea[27]: «¿Ves la mar ancha y sin término, que se derrama sobre la tierra y conecta sus límites más allá de los cuales ni tenéis noticia ni esperanza de ver? Antes cada uno conocía sólo un lugar, como los reptiles su agujero. Amistad, trato, comunidad e intercambio de aquello que cada uno tiene en abundancia no existían hasta que ideé este invento de la na-

[25] Séneca, *Epístolas morales a Lucilio* 83, 10-13.

[26] Cf. la distinción entre ambos usos de la geometría en Platón, *República* VIII 526c ss.

[27] Atenea toma parte en la construcción de la nave Argo: cf. Apolonio de Rodas, *Argonáuticas* I 111-114; Ps.-Apolodoro, *Biblioteca Mitológica* I 9, 16; Catulo, LXIV 11. Atenea es igualmente figura alegórica del intelecto: cf. Máximo, IV 8 y XXVI 8. En Máximo, VI 2 se presenta el origen de la navegación como fruto de la experiencia y la razón humanas.

ve. Este vehículo, alzándose a la manera de un ave, llegará volando a todos sitios. Y si no lo crees, pruébalo».

Y sobre la geometría, ¿qué dios dice eso? ¿Acaso aquella misma diosa, Atenea? «Dirige allá tu mirada. ¿Ves sobre tu cabeza ese panorama, el hermoso, el variopinto, trazado en círculo alrededor de la tierra y envolviéndola toda, colmado de estrellas, que soporta el sol y sostiene la luna? Qué es esto no lo sabes, si bien crees verlo y conocerlo. Pero yo, oh, amigo, te haré ascender allí, aunque seas de tierra firme, construyendo para ti un vehículo ligero, confiándote a la geometría. Ésta te llevará primero dentro del puerto, habituándote a soportar la travesía y a no marearte en alta mar ni acobardarte. Después te sacará fuera del puerto y te llevará al mar puro y libre de los seres[28], allí

donde de la aurora temprana
están las moradas y las danzas, y los orientes del sol[29],

y la luz de la luna y de los demás cuerpos puros». Mientras sigas sin contemplar estas cosas, quedarás sin parte ni porción de la dicha.

---

[28] Alusión a la imagen del «mar abierto de la belleza» de PLATÓN, *Banquete* 210d. Sobre el origen pitagórico de la imagen, cf. DETIENNE, *Homère*, pág. 50.

[29] *Odisea* XII 3-4.

XXXVIII

SI PODRÍA HACERSE ALGUIEN BUENO POR DESIGNIO DIVINO

INTRODUCCIÓN[1]

Al final del *Menón* Sócrates sugiere a su interlocutor una posibilidad de explicarse la adquisición de la virtud que no había sido considerada expresamente entre las alternativas planteadas al inicio: la de que la virtud se adquiera por dispensación divina *(theíāi moírāi)*[2]. Si en la Disertación XXVII Máximo había explorado las implicaciones de entender la virtud como un arte, en ésta sigue la sugerencia del Sócrates platónico de que la virtud tiene su origen en la divinidad[3]. Para ello sigue fiel a la sugerencia de Platón

[1] Discusiones: K. Meiser, «Ein Zitat des 'Alkibiades' des Sokratikers Aischines bei Maximos Tyrios», *Berl. Philol. Wochenschr.* 32 (1912), 703-704; Puiggali, *Études,* págs. 471-480; Szarmach, *Maximos,* págs. 62-64; Trapp, *Maximus,* págs. 298-305.

[2] Cf. Platón, *Menón* 99e y 100b y *República* VI 492a-493a; también Ps. Platón, *Sobre la virtud* 379cd, que emplea el término *epípnoia*. Puiggali entiende por *theía moíra*, tanto en Platón como en Máximo, una idea cercana a la de providencia, a la asistencia que el Dios da al hombre, en contra de la interpretación de J. Souilhé, «La *theia moira* chez Platon», en *Philosophia Perennis, Festgabe Josef Geyser,* 1930, 11-25, que la considera un elemento divino en el ser humano.

[3] Sin embargo, Alcínoo *(Didascálico* XXXI 184, 39-40) sigue la posición aristotélica de que si la virtud derivara de la influencia divina no podría ser objeto de alabanza.

—quien mencionaba al Tiresias homérico[4]— y comienza por un relación extensa de personajes inspirados, desde Homero al propio Sócrates (§§ 1-4). Sin embargo, la prueba fundamental la propone Máximo recurriendo a una prosopopeya de la razón o el discurso razonable *(lógos),* que ocupa la segunda mitad de la disertación. La razón muestra que todos los bienes y, *a fortiori,* la virtud provienen de la divinidad por su naturaleza propia (§ 5-6), y que esto sucede por causa de la especial condición del ser humano (§ 6-8). En estos últimos párrafos se ha reconocido la presencia de ideas estoicas, como la del valor de las dificultades para acendrar la virtud, que encontramos ya en la *Disertación* XXXIV[5]. La providencia de los dioses hacia los hombres virtuosos consiste, precisamente, en enfrentarlos a situaciones en las que pueda brillar su virtud. La nueva relación de figuras mitológicas que ejemplifican este motivo se cierra de nuevo con Sócrates, a quien Máximo trata como un contemporáneo.

SINOPSIS

Las excelencias humanas vienen de la divinidad (1-4).

Homero: la virtud no es obra de técnica o arte, sino don de Zeus. Inspiración del aedo homérico (1).

Hesíodo y su Musa (2).

Minos y las leyes de los cretenses.

---

[4] Cf. Platón, *Menón* 100a.

[5] Szarmach, *Maximos,* pág. 63, señala la afinidad de algunos argumentos sobre la relación entre la divinidad y el bien con Séneca, *Epístolas* LXXIII 14-16, donde el personaje es, sin embargo, el sabio.

Hombres inspirados: Meleságoras de Eleusis y Epiménides de Creta, que no tuvieron maestros, pero fueron conocedores de las cosas divinas; Aristeas de Proconeso (3).

Los filósofos: Sócrates, pese a sus muchos maestros, da a entender que el más venerable es la naturaleza (4).

La virtud, entonces, ¿se adquiere por providencia divina?

La respuesta de la razón (5-8).

La virtud también proviene de la divinidad, como las artes de la adivinación, la poesía y la iniciación (5).

La divinidad es un ser perfecto, autónomo y poderoso; posee el bien, quiere y puede concederlo (6).

El hombre tiene inclinación a la virtud y al vicio, y precisa de sostenimiento y castigo. La inclinación a la maldad que seduce al alma es efecto de la debilidad humana.

Los males no pueden venir de los dioses, como pretende Homero. Los dioses se cuidan de los hombres virtuosos (7).

Ejemplos de Odiseo, protegido de Atenea y Zeus, y de Heracles, que recibe de Zeus una existencia peligrosa. Esta entrega al esfuerzo ha permitido a los héroes alcanzar la excelencia.

Ejemplo de Sócrates, quien recibe su virtud de la providencia divina cuando lo incita a preocuparse por ella (8).

SI PODRÍA HACERSE ALGUIEN BUENO POR DESIGNIO DIVINO

Homero, cuando hablaba con Telémaco en la persona de 1
Néstor, dice así sobre él:

Pues no creo
que tú nacieras y te criaras a despecho de los dioses[1].

También él llama a todos los buenos *divinos,* porque eran buenos no por arte, según creo, sino por obra de Zeus. Sospecho que también eran sobre él los versos que dice sobre Demódoco, porque los compuso él referidos a su propia suerte, aunque atribuidos a Demódoco. Los versos vienen a ser así:

Al que la Musa amó y otorgó un bien y un mal:
lo privó de la vista, mas le otorgó el dulce canto[2].

Yo estoy de acuerdo con él en lo del canto, pero sobre su suerte no estoy de acuerdo, pues el don no es propio de la

---

[1] *Odisea* III 27-28, citado también en Máximo, VIII 5. En la *Odisea* es Atenea, en la persona de Mentor, quien dirige estas palabras a Telémaco.

[2] *Odisea* VIII 63-64.

Musa. Tampoco es convincente Demódoco cuando dice sobre sí mismo:

Mi aprendizaje lo hice yo solo y los dioses me otorgaron la [voz[3].

¿Y cómo es, oh, el más excelente de los aedos, que «tu aprendizaje lo hayas hecho tú mismo» si tienes «la voz de los dioses»[4], que son los maestros más infalibles? Responde Demódoco lo que responderían a los negociantes los ricos que han recibido la herencia paterna: que su riqueza es autoengendrada, no acumulada por la industria y el esfuerzo de otros.

2 Porque de Hesíodo, ¿qué creemos?, ¿que mientras apacentaba sus ovejas en el Helicón de Beocia se encontró con las Musas y fue reprendido por su arte pastoril y, tras tomar de ellas una rama de laurel, se puso al punto a cantar, convertido de pastor en aedo, como dicen que los poseídos de los Coribantes, cuando escuchan la flauta, entran en un trance que los saca fuera de sí[5]? En absoluto, sino que, creo yo, aludía Hesíodo al carácter ingénito de su arte, atribuyendo su causa al coro de las Musas, igual que si hubiese sido un herrero sin arte habría atribuido a Hefesto lo espontáneo de su industria. ¿Y qué, los cretenses? ¿O no te parece

---

[3] *Odisea* XXII 347, que asigna estas palabras a Femio, no a Demódoco. Como en la *Disertación* X 5, Máximo presenta la variante *theoí* «dioses» en lugar del singular, que es la aceptada en las ediciones actuales de Homero.

[4] Koniaris marca en su edición esta frase como un verso del propio Máximo, construido al modo homérico.

[5] Alude al proemio de la *Teogonía* 22-24, donde Hesíodo relataba su iniciación poética por obra de las Musas del Helicón. La referencia a los Coribantes es reminiscencia platónica: cf. *Critón* 54d, *Eutidemo* 277d, *Banquete* 215d, *Ión* 533e.

que al recibir de Minos su organización, admirados de su virtud, atribuyeron a Zeus el título de su maestro? Y aquello de que allí en el Ida había una cueva de Zeus a la que acudía Minos cada nueve años y, en trato con Zeus, aprendía de él las cuestiones de la ciudad: así son las historias cretenses[6].

Hubo en Atenas un hombre de Eleusis llamado Melesá- 3
goras. Y éste, no por aprender el arte, sino poseído por las Ninfas, fue por destino divino sabio y adivino, como cuenta la historia ateniense[7]. Llegó a Atenas otro, un hombre cretense llamado Epiménides. Tampoco éste podía decir quién era su maestro, pero era experto en asuntos divinos, hasta el punto de salvar la ciudad de Atenas afligida por la epidemia y la guerra civil por medio de un sacrificio. Y era experto no por haberlo aprendido, sino que un largo sueño, un ensueño maestro, se lo fue explicando[8]. Hubo también en el Proconeso un hombre filósofo llamado Aristeas. Al comienzo se desconfiaba de su sabiduría, porque no podía presentar ningún maestro, pero entonces halló un argumento frente a la desconfianza de los hombres: decía que su alma abandonaba el cuerpo y al punto saltaba a volar por el aire, y que recorría la tierra de Grecia y la de los bárbaros, todas las islas, los ríos y las montañas. Límite de su periplo fue la tierra de los hiperbóreos y pudo inspeccionar, una tras otra, las costumbres todas, los usos de las ciudades y las diferentes naturalezas de los lugares, los cambios de los aires, los re-

---

6 Sobre este mito, que Máximo retoma en VI 7, cf. *Odisea* XIX 178-179; PLATÓN, *Leyes* I 624ab y PS.-PLATÓN, *Minos* 319b ss.

7 Con este nombre —que fue también dado a Homero según la *Vida de Homero* VI, pág. 252, 40 ALLEN—, aunque también como Ameleságoras, se conoce un historiador al que se atribuye una *Historia del Ática* o *Atthis (FGrHist* 330). CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* VI, II 26, 8 lo menciona en el contexto del tránsito entre la poesía y la historiografía.

8 Sobre Epiménides de Creta, cf. la nota 1 a MÁXIMO, X 1.

flujos del mar y las desembocaduras de los ríos, y en él fue la visión del cielo mucho más clara que la que se tiene desde abajo[9]. Era Aristeas al decir esto más convincente que Anaxágoras, que aquel gran Jenófanes y que cualquier otro de los que interpretaron la realidad de cada una de las cosas. Pues no conocían todavía los hombres con claridad el viaje del alma ni con qué ojos ve ella cada cosa, sino que creían, sin más, que el alma debía hacer un viaje si es que iba a contar lo más verdadero sobre cada cosa.

4 ¿Quieres que dejemos a Aristeas, a Meleságoras, a Epiménides y los enigmas de los poetas con sus mitos y nos volvamos a la opinión de los filósofos, a ésos del Liceo y la bella Academia? No son mitólogos ni hablan en enigmas ni gustan de los prodigios, sino que ⟨se manifestaban⟩[10] en expresión y pensamiento común. ⟨Preguntemos⟩ al primero de ellos de esta manera. Te hemos oído decir muchas veces con insistencia que honras el saber sobre todas las cosas, oh, Sócrates, en tu intento de conducir a los jóvenes, cada uno a un maestro. Exhortas a Nicias a enviar a su hijo a casa de Aspasia de Mileto, un hombre a una mujer, y tú mismo, a tu edad, visitas su casa[11]. Y no te basta con ella de maestro, sino que aprendes de Diotima cuestiones de amor, música de Cono, poesía de Eveno, agricultura de Iscómaco, geometría

[9] Sobre Aristeas de Proconeso, cf. la nota 8 a MÁXIMO, X 2.

[10] Suplemento, como el siguiente, de Hobein.

[11] Probablemente Máximo sigue aquí noticias que remontan a uno de los diálogos, hoy perdidos, del discípulo de Sócrates Esquines de Esfeto, concretamente el que llevaba el título de *Aspasia,* al que parece aludir también en otras conferencias (cf. ESQUINES, fr. 19 GIANN.). Aspasia de Mileto fue conocida en la Antigüedad como una cortesana, cuya fama se debe a la relación que tuvo con Pericles, a quien, según el diálogo de Esquines mencionado, habría enseñado el arte política. Sobre su relación con Sócrates, cf. JENOFONTE, *Recuerdos* II 6, 36 y *Económico* 3, 14; PLATÓN, *Menéxeno* 249d.

de Teodoro[12]. Y esto lo apruebo en cualquier caso, sean ironías tuyas o proezas, como quiera que cada uno quiera tomarlas. Pero cuando te oigo conversando con Fedro, Cármides, Teeteto o Alcibíades, sospecho que no es a la ciencia a lo que das tú todo el valor, sino que piensas que para los hombres es la naturaleza el maestro más venerable, y esto es lo que tú insinuabas en tus discursos: que se te había dado por don divino el trato con Alcibíades[13], en otra ocasión llamas a Fedro *inspirada testa* y sobre Isócrates profetizas en tus discursos cuando era todavía muy joven[14]. ¿Qué quiere decir esto, Sócrates? Si quieres, te dejo a ti y me dirijo al que compuso los diálogos, a este amigo que viene de la Academia. Que éste conteste a nuestras preguntas insistentes, si es por don divino por lo que llegan a ser los hombres buenos, precisamente eso, hombres buenos. No me refiero a los poetas, para que no me aduzcas a Hesíodo, ni a los adivinos, para que no me menciones a Meleságoras, ni a los purificadores, para que no me relates lo de Epiménides; antes bien, quitando a cada uno el título de su arte y añadiendo la virtud por la cual son los hombres buenos en los asuntos humanos, para administrar bien una casa y participar dignamente en los asuntos de la ciudad, dí sobre esto si podría

[12] Diotima es maestra de Sócrates en asuntos de amor en el conocido paso del *Banquete* 201d ss. Cono es el maestro de música de Sócrates en *Eutidemo* 272c, *Apología* 20bc y *Fedón* 60d ss. Eveno de Paros aparece entre los sofistas más cotizados en PLATÓN, *Apología* 20b y como maestro de poesía en *Fedon* 60b-61c. Iscómaco es el interlocutor de Sócrates en el *Económico* de JENOFONTE. Finalmente, Teodoro de Cirene es el maestro de geometría que aparece en el *Teeteto* platónico.

[13] Como ya señaló MEISER, «Ein Zitat», la noticia proviene de otro diálogo de Esquines, esta vez el titulado *Alcibíades* (cf. ESQUINES, fr. 12 GIANN.), en el que Sócrates conversaba con el joven Alcibíades y lo convencía de la necesidad de educarse. Cf. además PLATÓN, *Lisis* 204c.

[14] Referencias a PLATÓN, *Fedro* 234d y 278e-279b, respectivamente.

surgir en alguno sin arte por don divino[15]. O te dejaré estar y es el discurso mismo el que responderá por sí mismo, de hombre a hombre, de la siguiente manera, plena de confianza:

«Desventurado, ¿por qué dices insensateces? ¿Piensas que el más precioso de los bienes humanos va a presentarse al instante por arte del hombre, pero con la mayor dificultad desde la virtud divina? Sin embargo, el arte adivinatoria, el arte iniciática, la de la poesía, las purificaciones, los oráculos, en suma, todo esto junto no podrías decir que equivale en valor a la virtud. ¿Y sigues considerando que aquellas cosas se mezclan en las almas por cierta inspiración divina, pero aquello que es más raro que todo eso, la virtud, la consideras obra del arte humana? ¡Muy digna, sin duda, consideras a la divinidad, dispuesta a procurar bien y con toda abundancia las cosas viles, pero incapaz respecto a las más altas! Y no me refiero aún a que el Dios, si lleva a su cumplimiento cada una de aquellas cosas, también lo hará necesariamente con lo superior; pues no sucede que el Dios quede circunscrito a un arte sola, como el broncista, que no puede enseñar al carpintero, como el labrador, que no sabe el arte de navegar, y el piloto, que desconoce el de la medicina, pues cada uno es experto en un arte e inexperto en otro. Más bien, si hay algo que procede de él, debería ser, respecto del poder del alma humana, medida del arte, y respecto de su preparación para la ciencia divina, una pequeña parte del todo. Piensa si el Dios, en la medida en que puede sortear y distribuir tales cosas, no podrá ni querrá distribuir la virtud mucho antes que esas cosas. Considéralo del siguiente modo.

[15] Esta visión de la competencia política de la virtud es cercana a la de Platón, *Protágoras* 318e-319a —presentada como del propio sofista— y Jenofonte, *Recuerdos* I 2, 48 —presentada como propia de Sócrates—.

»Lo divino has de tenerlo siempre por lo más perfecto, 6
autosuficiente y poderoso, de modo que, si algo le quitas, dañarás el conjunto[16]. Pues si no es perfecto, no es autosuficiente, y si no es ni perfecto ni autosuficiente, ¿cómo va a ser poderoso? Y siendo como es autosuficiente, perfecto y poderoso, en virtud de su perfección quiere los bienes, en virtud de su autosuficiencia los tiene y en virtud de su poder los puede cumplir. Y si quiere, tiene y puede, ¿en virtud de qué va a no concederlos? El que tiene y no da no quiere, el que quiere y no tiene no puede, pero el que tiene y quiere, ¿cómo no va a poder? Por tanto, si tiene los bienes, tiene las perfecciones. Ahora bien, la virtud es lo más perfecto. Así pues, da lo que tiene, de modo que no hay miedo de que llegue a los hombres otro bien, si proviene de los dioses[17].

»Ahora bien, ⟨si⟩ no hay ningún otro bien bien para los hombres que no venga de los dioses, ¿de qué modo procede la virtud del Dios? Por naturaleza el ser humano está dividido desde su principio: una parte es disposición a la virtud, la otra, al vicio[18]. De éstas, el vicio necesita de algo que lo castigue, la virtud, de algo que la preserve. Una naturaleza viciosa, cuando obtiene un buen vigilante, la ley y la costumbre, consigue liberar de dolor a su vecino y abunda no en la propia porción de bienes, sino en la disminución del daño. Las más excelentes disposiciones naturales del alma están en disputa, puestas en la zona intermedia entre la virtud suprema y el vicio extremo, necesitan de un dios como aliado y de su colaboración para inclinarla a la parte mejor y

[16] Sobre los atributos de la divinidad y los argumentos a partir de la perfección, cf. ALCÍNOO, *Didascálico* X 164, 31-33; APULEYO, *Sobre Platón y su doctrina* I 5, 190 y PLATÓN, *Leyes* X 901b ss.

[17] Cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 2, 3; JULIANO, *Discursos* IV 143.

[18] Para esta antropología dualista, cf. MÁXIMO, XXVII 5 y XLI 5.

guiarla[19]. La tendencia a lo malo es obra de la debilidad ingénita, la que adula a las almas nobles y, por medio de los placeres y los deseos, las arrastra a los caminos mismos de las malvadas.

7 »Escucha al propio Zeus cuando dice:

¡Ay, ay, qué cosas nos imputan los mortales a los dioses!
Pues dicen que de nosotros les vienen los males, mas son [ellos mismos
quienes por sus propias insensateces sufren por encima de [su suerte[20].

Pero sobre los hombres virtuosos no oirás que diga tal cosa, ni descargando la responsabilidad ni rechazando el cuidado, sino lo contrario:

¿Cómo podría yo olvidarme del divino Odiseo,
cuyo corazón orgulloso y ánimo aguerrido es superior
en todos los trabajos, y lo ama Palas Atenea[21]*?*

»¿Quién no diría que Odiseo es bueno por designio divino, a quien Zeus recuerda, a quien cuida Atenea, conduce Hermes, ama Calipso, salva Leucótea[22]? Si fue bueno, como de hecho lo fue, porque

---

[19] El pasaje parece una reelaboración de Platón, *Leyes* I 644d-645c. Puiggali, *Études*, pág. 477, entiende, como Koniaris, que la expresión que hemos traducido como «las más excelentes disposiciones naturales del alma» debería traducirse como «las almas más excelentes».

[20] *Odisea* I 32-34, versos citados también en Máximo, VI 6 y XLI 4.

[21] *Ilíada* X 243-245.

[22] Todas estas aventuras han sido ya objeto de atención en otras disertaciones: cf. XXVI 9 y XXIX 6 (Hermes socorre a Odiseo revelándole el secreto del *môly),* XI 10 y XXVI 9 (Leucótea lo socorre con su velo). Máximo ha llevado más lejos la interpretación moral de las aventuras de Odiseo al hacer del amor de Calipso un símbolo del cuidado de los dioses.

vio las ciudades de muchos hombres y conoció su ingenio

y

muchas penas en su corazón sufrió éste en el mar[23],

¿cómo no iba a ser por designio divina por lo que le sucedieron los trabajos a partir de los cuales fue y tuvo fama de bueno? Fue por imponerle la divinidad muchos competidores: entre los bárbaros, los de Troya, de Grecia, a los mejores, Palamedes y Ayante[24], de los de su patria, a los más poderosos e incontinentes, al más salvaje de los Cíclopes, a los más inhospitalarios de los tracios, a la más hábil de las hechiceras, al monstruo de más cabezas, muchos mares, tormentas difíciles, un continuo naufragio, añadiendo el errar y mendigar, vestir harapos y pedir mendrugos, luchar, recibir golpes y ultrajes? Cada una de estas cosas fue por amor por lo que el Dios hizo que le ocurrieran, no Posidón irritado

porque cegara a su amado hijo[25]

ni el Sol en venganza por sus bueyes[26] —¡que Posidón nunca sienta tanto amor por un hombre salvaje y un hijo inhos-

---

La interpretación habitual del pasaje era hacer de Calipso una prueba más de la entereza del héroe.

[23] *Odisea* I 3-4.

[24] La rivalidad de Odiseo con Palamedes y Ayante fue materia de poemas épicos del Ciclo y de numerosas piezas trágicas. Palamedes aparecía en los *Cantos Ciprios* y su relación con Odiseo es de una permanente rivalidad, que acabará con la muerte de Palamedes. El famoso episodio del enfrentamiento de Ayante y Odiseo por las armas de Aquiles se narraba en la *Etiópide* y la *Pequeña Ilíada*. La historia de ambos héroes sirvió también de tema para varias piezas trágicas.

[25] *Odisea* XI 103; cf. también I 19-21.

[26] *Odisea* I 8-9 y XII 374 ss.

pitalario, ni el Sol tanta miseria y tacañería de bueyes!—, sino que esto eran órdenes de Zeus. Pues, ¿no es, en efecto, éste el que no permitía que su hijo Heracles quedara inactivo y en la molicie, sino que, sacándolo de los placeres y empujando a ellos a Euristeo, impuso a Heracles los jabalíes, los leones, los señores y tiranos, los salteadores, las largas jornadas, la tierra baldía, los ríos invadeables[27]? ¿O es que pudo Zeus hacer de una sola noche tres[28], pero no pudo eximir al que engendró en esa noche de los trabajos de la vida? No, sino que no quiso. Pues no es lícito a Zeus querer otra cosa que lo mejor. Así, también Heracles fue bueno, como también Dioniso y Odiseo. Y para no llevarte lejos de las cosas inmediatas, ¿crees que Sócrates mismo se hizo bueno por arte y no por designio divino? ¿O en lo que toca al arte se hizo cantero[29], tomando esto en herencia de su padre en calidad de hijo, pero por decisión del Dios abandonó su arte y tomó la virtud?».

---

[27] Las aventuras de Heracles aparecen también en MÁXIMO, XV 16, XXXII 8 —en la interpretación «epicúrea»— y XXXIV 8.

[28] Zeus prolongó la noche en la que se unió a Alcmena para engendrar a Heracles de manera que durara el triple.

[29] Según DIÓGENES LAERCIO, II 18, Sócrates era hijo del escultor Sofronisco, pero en II 19 transmite la noticia —tomada del historiador Duris de Samos, fr. 70 *FGrHist*— de que había sido esclavo y trabajaba la piedra, lo que también da ocasión a Timón Fliunte para su sátira; cf. TIMÓN, fr. 25 DI MARCO y, además, DIÓN DE PRUSA, *Discursos* LV 2 y LUCIANO, *El sueño* 12.

XXXIX

SI UN BIEN ES MAYOR QUE OTRO BIEN

INTRODUCCIÓN[1]

Las *Disertaciones* XXXIX y XL desarrollan tesis enfrentadas acerca de si hay o no grados del bien, y parecen puestas en boca de dos personas diferentes. En esta primera se defiende que no los hay desde una posición muy cercana al estoicismo, que hacía de la radical doctrina del valor uno de los fundamentos de su reflexión moral[2]. La cuestión se centra en demostrar que el bien es uno y no permite aumento ni merma, de modo que todas las demás cosas que llamamos bienes no merecen ese nombre. Máximo mantiene la discusión en términos generales, de modo que no se abordan las implicaciones de esta cuestión respecto de puntos tan importantes como la equiparación del bien a la virtud y a la felicidad o cómo los demás bienes reciben la calificación de tales. En § 1 Máximo muestra su reserva hacia Homero por el modo en que reconviene a Glauco a propósito del famoso intercambio de armas con Diomedes. En una de las pocas críticas que dirige al poeta, Máximo lo reconviene por to-

---

[1] Discusiones: PUIGGALI, *Études*, págs. 482-492; SZARMACH, *Maximos*, págs. 115-117; TRAPP, *Maximus*, págs. 306-307 —para las Disertaciones XXXIX y XL— y 307-314.

[2] Ésta es, por tanto, una de las conferencias que abonan la propuesta de Koniaris, sobre la cual, cf. Introducción General, págs. 28-30 del vol. I.

mar en consideración el valor relativo de las armas, cuando de lo que se trata es del lazo de hospitalidad. Esto nos lleva a considerar el valor diverso que Máximo atribuye al bien, frente a las cosas cuyo valor cambia con el uso y la ocasión. El bien es descrito en términos absolutos respecto de todo lo demás que los hombres aprecian. El resto de la disertación se dedica a explicar esa diferencia terminante entre unidad y multiplicidad con una rotundidad que evoca las tesis estoicas al respecto, pero no sin ciertas inconsecuencias. En § 2 el modelo de la medicina, la música —vocal e instrumental—, la navegación a remo, el arte del auriga y el del general sirven para ilustrar la misma idea de que el bien es uno y el mal, múltiple. En § 3 es la imagen del camino que lleva a Eleusis la que sirve al mismo propósito ilustrativo, pero sirve también para representar la profanación que supone declarar bienes aquellas cosas que no lo son[3]. El ejemplo del cielo en § 4 y el del mar y los ríos en § 5 no acaba de adaptarse al motivo de las comparaciones primeras, como ha visto bien Trapp[4]. En realidad, estas imágenes parecen más adecuadas para ilustrar el modo en que aquellas cosas que reciben comunmente el nombre de bienes participan del verdadero bien[5]. Cierra la disertación una mención de Só-

---

[3] La imagen de los Misterios tiene en esta disertación un protagonismo especial. Este modo de representar la adquisición de la sabiduría, sobre todo destacando su carácter transformador, tiene, además de los antecedentes platónicos bien conocidos, un importante lugar en el estoicismo: Crisipo equiparó el discurso sobre los dioses a una iniciación; cf. *Etimológico Magno, s. v.* «Iniciación» *(teletḗ),* pág. 750, 16 GAISFORD (= *SVF* II 1008).

[4] Cf. *Maximus,* págs. 312 nota 21 y 313 nota 23. A propósito del modelo cosmológico de § 4, Trapp apunta que está más cercano al estoicismo que al platonismo por la ausencia de un mundo más allá del sensible.

[5] Problema que sí aborda inmediatamente en la sección ética del manual ALCÍNOO, *Didascálico* XXVII 180, 1-16.

crates, quien, según este modo común de considerar el bien, quedaría por detrás del propio Alcibíades (§ 5).

SINOPSIS

Glauco y Diomedes: el valor de las armas (1).

Homero reprocha a Glauco el cambio de sus armas con Diomedes.

Crítica del juicio de Homero: esta consideración es propia de un comerciante, no de un poeta.

Razones de Glauco: los lazos de hospitalidad.

Conclusión: sólo el valor de las cosas que entran en el uso cotidiano es relativo; el bien es único y no permite cambio, ni aumento ni merma.

El bien es único, el mal, múltiple (2-3).

La salud es el equilibrio perfecto entre los elementos que constituyen el cuerpo humano y es una, mientras que la enfermedad es la ruptura de ese equilibrio y es múltiple (2).

La música y el arte militar.

El camino como imagen de algo unificado por un fin: la división en jornadas y distancias no altera la unidad del destino (3).

El bien, entre lo uno y lo múltiple (4-5).

El bien no puede darse como nombre a determinadas cosas que son más bien placeres. Hacerlo es profanar unos misterios, como Alcibíades (4).

El bien es perfecto y no permite incremento ni merma, lo demás es relativo respecto de él. No puede haber un bien superior a otro.

Ejemplo del cielo, su belleza y extensión frente a la de la tierra, el mar y el aire.

Ejemplo de los dioses: tienen todos la misma naturaleza y los distinguimos por los beneficios que recibimos de ellos (5).

Ejemplo del mar: es único, aunque lo conocemos a través de diferentes mares.

El bien es diferenciado por causa de nuestra debilidad.

La comparación entre los bienes no permite llegar a un acuerdo.

El caso de Sócrates: según esta medida de bienes, queda muy por debajo de Calias o Alcibiades. ¿Qué sentido tendría, entonces, el oráculo que lo proclama sabio?

SI UN BIEN ES MAYOR QUE OTRO BIEN

Ni siquiera de Homero acepto yo que reproche a Glauco de Lidia que cambiara sus armas de oro por las de Diomedes, que eran de bronce, y canjeara unas que valían cien bueyes por otras que valían nueve[1]. Este reproche lo haría con toda justicia un cambista, 1

un jefe de marinos que buscan ganancia
empeñado en los fletes...
y los beneficios de la rapiña[2],

¡no un hombre de poesía y que se pretende discípulo de Calíope[3], para quien no es lícito alabar cosas vergonzosas ni censurar las buenas! Lógico era que Glauco, hijo como era de Hipóloco, el de Belerofonte, el de Sísifo, el de Eolo, toda gente noble[4], al toparse con un hombre que le parecía ene-

[1] Cf. *Ilíada* VI 232-236. Pasaje utilizado también en MÁXIMO, XXXII 5 y XXXV 3. El verso 234 aparece también citado por PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes contra los estoicos* X 1063f, dentro de una discusión sobre el valor según los estoicos.

[2] *Odisea* VIII 162-164.

[3] Así es caracterizado Homero en MÁXIMO, I 3 y XXVI 1.

[4] El linaje de Glauco se lee en *Ilíada* VI 153-155 y 198-210. Máximo considera a Belerofonte hijo de Sísifo y abuelo de Glauco, cuando en *Ilía-*

migo en el trance de la batalla, pero amigo por la hospitalidad de sus padres, restableciera esa amistad de nuevo e, invocando la familiaridad ancestral, midiera el intercambio con la ocasión y no con la valía de las armas, sin hacer cálculo del oro y el bronce como los que compraban vino de Lemnos,

unos con bronce, otros con fogueado hierro,
otros con pieles bovinas y otros con los bueyes mismos[5].

En efecto, el intercambio permite cábalas cuando se trata del uso cotidiano, y en las cosas de valor desigual se examina el más y el menos por su igualdad según el precio. Por ejemplo, incluso con el rostro cubierto podría cualquiera reconocer que un talento vale mucho más de diez minas o que una dracma vale más que un óbolo[6]; y en la posesión de tierras también, según Heródoto, los que tienen un terreno modesto miden su tierra en codos, quienes son más pudientes, en estadios y los que, como los egipcios, son agricultores mucho más expertos, en esquenos[7]. En la posesión de ganados, mucho más rico que Polifemo era Dárdano,

cuyos tres mil caballos se apacentaban en la pradera[8].

---

da VI 154-155 Sísifo era padre de Glauco, quien, a su vez, engendró a Belerofonte.

[5] *Ilíada* VII 473-474.

[6] La equivalencia más habitual para la época clásica era que el talento valía sesenta minas y cada mina, cien dracmas. Cada dracma valía, a su vez, seis óbolos y entre ocho, doce o diceciséis monedas de bronce *(chalkoí).*

[7] Parafrasea libremente a Heródoto, II 6, 2, para quien el esqueno es una medida egipcia que equivale a 60 estadíos. El estadio como medida de longitud variaba entre los 177,6 m en Heródoto, II 149, 3, y los 192,3 m del estadio olímpico.

[8] *Ilíada* XX 221; sobre la riqueza de Polifemo, cf. *Odisea* IX 233-249.

Pero si se pusieran a un lado las utilidades y se examinaran los bienes en su lugar, se encontraría, creo yo, que estas utilidades mudan su valor —o la falta de él— según la ocasión, la ley, los placeres, la costumbres y la suerte, mientras que el bien es firme, seguro, indeclinable, equilibrado, común, indivisible, abundante, sin falta, sin admitir aumento ni permitir merma[9]. En efecto, aquello que aumenta lo hace por un añadido, pero si se añade un bien a otro bien, no pienses que el bien tiene algo más de bien por el añadido, pues ya antes era un bien[10]. Y si no era un bien lo que se añade de aumento, terrible es que digas que un bien va a ser mayor por el añadido de un mal. Además, lo deficitario lo es por una falta, pero si el bien está falto por la ausencia del bien, ⟨no era un bien⟩ cuando estaba falto[11]; y si es por falta de otra cosa y no del bien, no perjudica al bien esa falta.

2 ¿Por qué no consideras la cuestión también de este modo? Llamas a algo 'salud del cuerpo'. «¿Cómo no?» También llamas a algo 'enfermedad'. Venga, entonces, distingue cada cosa y dime. ¿No es la salud una cierta medida del adecuado concierto de los cuerpos, cuando los contrarios se acuerdan en la más perfecta mezcla, fuego con agua y tierra con aire, cada uno, a su vez, con cada uno y todos con todos[12]? ¿Es posible, entonces, que la salud te resulte algo abigarrado y vario más que algo simple y acordado? Pues, en cuanto hablas de medida, hablas de estabilidad, porque

[9] Se trata de la doctrina estoica referente al valor del bien: cf. Diógenes Laercio, VII 101; Cicerón, *Del supremo bien y el supremo mal* III 34 (= *SVF* III 72) y Séneca, *Epístolas morales a Lucilio* 66, 28 y 71, 7.

[10] Cf. Platón, *Filebo* 20cd.

[11] Cicerón *(Disputaciones Tusculanas* V 8, 23) desarrolla un argumento parecido contra Antíoco y Aristón, quienes consideraban que, si bien la virtud era suficiente para la felicidad, ésta, a falta de determinados bienes, no llegaba a la perfección; cf. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio* 66, 9.

[12] Cf., para esta idea de la salud, Platón, *Banquete* 186a y *Timeo* 82a.

nada equilibrado gusta de desplazarse a un lado, sino que sus límites son rigurosos.

La enfermedad, a su vez, ¿qué otra cosa es sino disolución y alteración de la tregua que hay en el cuerpo? En cuanto aquellos elementos que hasta entonces se hallaban concertados se enfrentan de nuevo unos a otros en guerra y alteración, el cuerpo se ve lesionado por ellos, revuelto, desgarrado y conmocionado. ¿Es posible que consideres esta guerra algo simple y único? De poco valdría entonces la medicina. Más bien lo múltiple y discorde de esta guerra de los cuerpos —las llamadas enfermedades— engendró un arte variada, repleta de instrumentos abigarrados y de múltiples remedios, alimentos y tipos de régimen[13].

Y si te llegas a la música, también ahí lo afinado es único, sin que pueda resultar más o menos que sí mismo, mientras que lo desafinado es múltiple, variado y diferenciado. De igual modo también un coro, cuando está acordado, es uno por la igualdad de sus voces, pero si no hay acuerdo se escinde, se divide, se dispersa y se hace multitud. También así una trirreme, cuando avanza al son de la flauta, aúna la multiplicidad de brazos en la semejanza de la remadura, pero si quitas la flauta, dispersas la acción de los brazos. Así también es conducido el tiro por el auriga en una carrera común y un ímpetu único, pero si quitas al auriga, dispersas el tiro. Así también el ejército es puesto en formación bajo una orden sola, pero si eliminas la orden, disuelves la formación en una multitud en fuga[14].

3 Así pues, ¿qué es el bien de los cuerpos? La salud. ¿El mal? La enfermedad. Una sola es la salud, muchas las en-

[13] Cf. MÁXIMO, IV 2 y XXVIII 1.

[14] Cf. JENOFONTE, *Económico* VII 3-10 y, para el modelo de las artes en Máximo, III 1, IV 9, VIII 7, XIII 3, 4, XVI 2.

fermedades. ¿Qué es el bien en la música? La armonía. ⟨¿El mal? La ausencia de armonía.⟩[15] Una sola cosa es lo armónico, múltiple lo inarmónico. Y en un coro uno es el acuerdo, variado el desacuerdo; en la trirreme uno solo el son de la flauta, múltiple la desobediencia. Y en el tiro una sola cosa es el arte del auriga, pero variada la ausencia del arte. ¿Qué es en la formación obedecer la orden? Una sola cosa es, pero vario el desorden. En la naturaleza de lo único no veo posibles los excesos y los defectos, pues es estable y no da curso ni para huir ni para perseguir; pero cuando vengo a encontrarme con una multiplicidad numerable, entonces sí puedo distinguir las naturalezas según una medida. Así, de un camino largo, aunque es uno el destino, muchas son las jornadas. Si vas a Babilonia, el asirio está más cerca que el armenio, y el armenio que el lidio, y el lidio que el jonio, y el jonio que el de las islas. Pero nadie está aún en Babilonia, ni el asirio ni el armenio ni el lidio ni el jonio ni el isleño. Y si marchas a Eleusis, está el Peloponeso, luego el Istmo, luego Mégara; pero si estás en Mégara, sigues sin iniciarte, igual que el del Peloponeso[16]. Mientras no has llegado a la sala de iniciaciones[17], no estás iniciado. Considera ahora que la vida es como un camino largo que lleva a Eleusis o a Babilonia, que el destino del camino son los propios palacios o la sala iniciática y la ceremonia. El camino está

---

[15] Ya Paccius localizó aquí una laguna y propuso un suplemento en términos muy parecidos a los de Heinsius, que adopta Trapp y nosotros hemos seguido en la traducción.

[16] La imagen del camino es una de las preferidas de Máximo: cf. I 3, VIII 7, XV 7, XIX 1, XXXIX 7, XXX 2, XXXIV 2; también Juliano, *Discursos* VI 184c-185a.

[17] *Anáktoron,* capilla en la que se celebraba el ritual eleusino. La imagen iniciática de la filosofía tiene ascendentes bien conocidos en Platón, *Gorgias* 497c, *Banquete* 210a y *Fedro* 249c; cf. Dión de Prusa, *Discursos* XXXVI 33 y Plutarco, fr. 178 Sandbach.

concurrido por multitud de gente que se apresura, se empuja, se agota, descansa, reposa, yerra o se pierde. Muchos son los caminos que se desvían y engañan, y de ellos algunos llevan a barrancos o precipicios, ⟨otros⟩, a las sirenas, otros, a los lotófagos, otros, al pueblo de los cimerios[18]. Un único camino estrecho y empinado, escarpado y no muy transitable, conduce a aquel destino de la marcha, la cual a duras penas, entre tribulaciones y con mucho esfuerzo y sudor alcanzan las almas esforzadas y laboriosas, las que desean el lugar y aman la iniciación, porque adivinan, de alguna manera, su belleza[19]. Y una vez que llegan allí, descansan de sus penalidades, cesa el sufrimiento. ¿Qué otra ceremonia es más mística?, ¿qué otro lugar más digno de visita? Para los hombres el bien ocupa el lugar que Eleusis para los iniciados: iníciate, ven, pon tu pie en el lugar, toma los bienes y no desearás otro mayor.

4 Si le das el nombre de bien a cosas que por naturaleza no son bienes, la salud del cuerpo, la belleza, los ornamentos de oro y plata, la fama de los antepasados, el reconocimiento de la ciudad, cosas todas que por naturaleza se miden mejor en calidad de placeres, que no de bienes, profanas los Misterios, agravias al Dios. Deseas conseguir bienes como aquellos misterios de Alcibíades, que portaba la antorcha borracho, hacía de hierofante al salir de un simposio y oficiaba la iniciación en broma[20]. Sin embargo, no podrías

---

[18] La alegorización de los lotófagos se lee en MÁXIMO, XXII 2 y XXX 2; sobre los los cimerios, cf. MÁXIMO, X 9 y XXV 4.

[19] HESÍODO, *Trabajos y días* 282-283; *Tabla de Cebes* 15.

[20] Alcibíades fue acusado de profanar las ceremonias de los misterios de Eleusis; cf. TUCÍDIDES, VI 60-61 y PLUTARCO, *Vida de Alcibíades* 19. Máximo menciona figuras importantes de la ceremonia de iniciación, el hierofante y el portador de antorcha *(dāidoûchos),* que debían pertenecer, respectivamente, a las familias de los Eumólpidas y los Cérices, que también aportaban el «heraldo». Cf. W. BURKERT, *Antichi culti misterici,*

hallar un bien más secreto que otro bien[21], como tampoco una belleza más hermosa que otra belleza. Pues si quitas algo de esto, ya no es bello ⟨lo que no llega a ser bello⟩[22], ni bueno lo que no llega a ser bueno. ¿No ves acaso ese cielo sobre nuestras cabezas y las estrellas en él, el éter que hay debajo, el mar que hay debajo ⟨y la tierra que hay debajo⟩[23]? Compara la medida de sus diversas naturalezas: esta parte que es la tierra es ancha en su conjunto y abunda en plantas y animales, pero si la comparas con el mar es menor que el mar, el mar, menor que el aire, ⟨el aire, que el éter⟩[24] y el éter, que el cielo. Hasta aquí las partes proceden superando y siendo superadas, pero, una vez que llegues allí, la belleza se detendrá al tiempo que la magnitud. Pues, ¿qué podría haber más hermoso que el cielo? ¿Qué más brillante que las estrellas? ¿Qué más pujante que el sol? ¿Qué más fecundo que la luna? ¿Qué más ordenado que los demás coros? ¿Qué más honorable que los dioses mismos?

Parece que los hombres asignan los honores a los dioses 5
del mismo modo que a los bienes. ¿Quién es ése? «Zeus». Que gobierne. ¿Quién es éste? «Crono»: que siga encadenado. «Hefesto»: que trabaje el bronce. «Hermes»: que sea mensajero. «Atenea»: que atienda el telar. ⟨«Los Dióscuros en la nave»⟩[25]: que acompañen a los peloponesios. Ignoran,

Roma-Bari, 1991, pág. 53. Máximo parece sugerir que la profanación perpetrada por Alcibíades tuvo lugar al salir del simposio que rememora Platón.

[21] Siguiendo con la imagen de los Misterios, Máximo utiliza para referirse al bien el término *apórrēton,* que designaba, como *árrēton,* aquello que constituía el secreto iniciático y que no debía revelarse; cf. BURKERT, *ibid.,* pág. 15.

[22] Suplemento de Davies.

[23] Suplemento de Markland.

[24] Suplemento de Trapp.

[25] Suplemento de Hobein.

creo, que una sola ley, un solo género y un solo modo de vida hay para todos los dioses, no dividido y enfrentado. Todos gobiernan, todos son de la misma edad, todos salvadores, *conviven en igualdad de honores e igualdad de palabra* durante todo el tiempo. La suya es una naturaleza única, aunque sean muchos los nombres, pues por nuestra ignorancia de ellos les asignamos a cada uno las utilidades que todos procuran, cada uno con diferente nombre de dios. Como el mar y sus divisiones: éste, el Egeo, aquél, el Jónico, el otro, el Mirteo, el Criseo el otro[26], pero uno es el mar y del mismo origen, condición y calidad. De este modo es el bien: uno, semejante a sí mismo e igual por doquier, mas por debilidad respecto de él y por ignorancia lo dividimos según nuestras opiniones[27].

Rico es Calias, próspero en bienes, pero Alcibíades es más hermoso que Calias. Pongamos los bienes frente a frente, riqueza y belleza. ¿Cuál de ellos vale cien bueyes?, ¿cuál nueve?, ¿cuál elegiremos?, ¿por cuál suplicaremos?, ¿no suplicarán el fenicio y el egipcio por el bien de Calías, pero el eleo y el beocio, por el bien de Alcibíades? Noble es Pausanias, pero más famoso es Euribíades[28]. Enfrentemos la nobleza a la oscuridad. ¿Cuál vence? ¿A cuál otorgaremos el trofeo de la victoria? Sócrates es pobre, Sócrates es feo, Sócrates no tiene fama, Sócrates no tiene linaje, Sócrates no tiene distinción. ¿Pues cómo no va a ser feo, sin distinción, sin linaje, sin fama y pobre el hijo del cantero, el chato, el

---

[26] Con el nombre del mar Mirteo se conoce desde época romana la zona del Egeo entre el Peloponeso y la Cícladas (cf. Plinio, *Historia natural* IV 51). El golfo Criseo puede referirse al conjunto del gofo de Corinto, por la ciudad de Crisa o Cirsa en la Fócide, propiamente en el actual golfo de Itea.

[27] Cf. Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 63.

[28] Cf. Heródoto, VIII 2-3.

ventrudo, el ridiculizado en la comedia, el arrojado a la cárcel, que muere allí donde murió también Timágoras[29]? ¡Qué páramo de bienes! Pero dudo si decir multitud de males. ¿Qué enfrentaremos a éstos? ¿Qué diremos? Compara a Sócrates con sus rivales en la posesión de bienes. ¿No lo ves derrotado en riqueza por Calías, en belleza por Alcibiades, en honores por Pericles, en fama por Nicias, en el teatro por Aristófanes, en el tribunal por Meleto[30]? ¿Fue, entonces, en vano por lo que Apolo le dio el trofeo de la victoria? ¿En vano le dió su voto[31]?

---

[29] El ateniense Timágoras, enviado en 367 a. C. a Susa, fue acusado a su regreso de haber sido sobornado por el rey persa y condenado a muerte. Cf. JENOFONTE, *Helénicas* VII 1, 33-38. Su caso se convirtió en lugar común.

[30] La caracterización de Sócrates remite esencialmente a la de PLATÓN, *Banquete* 215ae, 216cd y 222d.

[31] Cf. PLATÓN, *Apología* 21a; MAXIMO, III 1.

XL

SI UN BIEN ES MAYOR QUE OTRO BIEN. QUE SÍ LO ES

INTRODUCCIÓN[1]

En esta disertación el orador responde a la anterior afirmando la existencia de una jerarquía de bienes de acuerdo con una idea fundamental del platonismo, que es la que se atribuye al propio Máximo[2]. La contestación comienza por retomar el pasaje de Glauco de un modo curioso: Máximo da al guerrero homérico la ocasión de defenderse del poeta y de explicar sus motivos, que no son otros que los que se expusieron al comienzo de la disertación anterior: el intercambio tenía el sentido de renovar la amistad ancestral entre ambos linajes. Máximo pasa, por el intermedio del ejemplo de los mitos —los de Odiseo[3], Paris y el propio Homero— a desarrollar su argumento a propósito de la belleza, la virtud y la salud. Como en XXXVIII, Máximo encuentra en el lenguaje poético de Homero un modo de exponer una verdad filosófica: la gradación del bien.

---

[1] Discusiones: K. MEISER, «Eine vergessene Enmendation», *Berl. Philol. Wochenschr.* XXXII (1912), 573; PUIGGALI, *Études*, págs. 492-503; SZARMACH, *Maximos*, págs. 59-62; TRAPP, *Maximus*, págs. 314-321.

[2] PUIGGALI, *Études*, pág. 500.

[3] Uno diferente del que encontramos en MÁXIMO, XXII 1, y que vale en este caso por su capacidad de reconocer y alabar los diferentes bienes.

Al final de § 3 Máximo propone una argumentación más exigente. Plantea una *divisio* ternaria de los argumentos para proceder a la demostración de la utilidad *(ōphélimon),* la posibilidad *(dynatón)* y la verdad *(alēthés)* de los grados del bien, que ocupará el resto de la disertación[4]. A partir de estos tres *tópoi* se argumenta dialécticamente la necesidad de admitir grados del bien (§§ 4-5). En § 6 Máximo expone otros ámbitos donde se impone el reconocimiento de la jerarquía: en los dioses, con recurso de nuevo a Homero, en los sentidos —en un pasaje de interpretación dudosa, cf. *infra,* nota 20— y en la nobleza. La conferencia se cierra, un tanto abruptamente, con una interpelación al defensor de las tesis estoicas acerca del modo coherente de usar algunos de sus términos fundamentales.

SINOPSIS

Los bienes según Homero (1-3).

Glauco se defiende frente a Homero: no se trata del valor de las armas. El intercambio quería mostrar la amistad y buena voluntad de ambos (1).

---

[4] La división de argumentos es deudora de una de las formas en que la retórica clásica organiza los *loci communes*: los llamados *telikà kephálaia* o *capitula finalia;* cf. Hermógenes, *Ejercicios* 11, quien presenta la serie mínima de cuatro, que considera adecuada por articular bien las tesis, muy concretamente en los discursos que se corresponden como *kataskeuḗ* y *anaskeuḗ* (para otras listas, cf. H. Lausberg, *Manual de retórica literaria,* Madrid, Gredos, 1967 [reimpr. 1991], vol. I, § 375). Entre ellos se suelen contar la utilidad y la verosimilitud en varios grados, pero no la verdad, que Máximo parece haber introducido reformulando «filosóficamente» los *capitula* de lo justo y lo decente.

Ejemplo: Odiseo alaba una cosa distinta según la persona que lo acoge.

Hay múltiples formas del bien y la felicidad, así como grados de la belleza. El juicio de Paris.

Homero: la diversidad de la hermosura. Las diosas, los héroes y los diferentes grados del arrojo (2), de la virtud femenina, de la sabiduría (3).

Los grados del bien (3-5).

La salud no es algo simple: presenta grados (4).

Demostración según la distinción básica entre verdad, posibilidad y utilidad.

La utilidad: la restricción del bien al grado perfecto desanima a los hombres en su persecución de la virtud.

La posibilidad: sólo cabe probar algo con otra cosa del mismo género, pero de distinta calidad. Ejemplo de los metales. La virtud y el bien.

La verdad: el hombre es una mezcla de cuerpo, alma y fortuna. Comparación con el general, el soldado y las armas. La felicidad como combinación adecuada de los bienes respecto de cada uno de esos tres factores (5).

Ejemplo de la nave y el piloto.

Otras jerarquías (6).

Entre los sentidos: la vista y el oído.

Entre los dioses: Zeus, Hades y Posidón según Homero.

Entre los hombres, que muestran diferentes clases de nobleza. La nobleza del filósofo.

La riqueza: no es un bien, sino algo intermedio.

Cuestión a los estoicos: puede llamarse a la riqueza algo 'preferido', pero en ese momento se le está dando valor.

SI UN BIEN ES MAYOR QUE OTRO BIEN. QUE SÍ LO ES

1 Puesto que criticas a Homero por reprochar a Glauco su canje, ¿debo hacer la defensa de Homero ante ti o la de Glauco ante Homero[1]? Ésta, por Zeus, pues debo honrar por delante de todos a Homero, no digamos ya ante un juez como tú.

Así dice Glauco: «Si en algo, oh, Homero, pudiera ser un bien ya menor que otro ya menor que uno mayor, con razón podrías imputar a Zeus que me dañó las mientes; pero en el cambio del oro por el bronce no te apresures a acusarnos más de lo debido, ni a Zeus ni a mí, pues en nada es mayor el oro para quien lo toma ni menor el bronce para quien lo cambia, sino que para ambos está bien cada cosa, si pese a la diferencia de su materia se dan con intención igualitaria[2]».

Pero dejemos a un lado a Glauco. Lléguese Odiseo, más sabio que aquél, a manifestarnos su opinión sobre la posesión de bienes. ¿No es éste acaso el que tiene por feliz la morada de Alcínoo por el goce y el canto, el que se une a

[1] Cf. *Ilíada* VI 234-236 y MÁXIMO, XXXIX 1 e.

[2] Cf. MÁXIMO, XXXV 3.

los votos de Nausícaa por un matrimonio bien avenido, quien considera feliz a Calipso por su inmortalidad[3]? Creo que él, si hubiera llegado a casa de alguien cuya felicidad no fuera la del canto y el banquete ni la de la armonía matrimonial, sino la de quienes poseen lo que está por encima de esas cosas, diría de aquéllos lo que corresponde.

Pero, puesto que me propones la belleza, convencido de que admite una sola medida, venga, también te haré algunas precisiones al respecto. Me parece, en efecto, que si hubieras estado en el lugar del pastor troyano, cuando por encargo de Zeus Hermes se llegara ante ti como juez conduciendo las tres diosas y te pidiera que arbitraras entre ellas sobre su belleza, te hubieras complacido, como aquél, con Afrodita y hubieras dado el veredicto de fealdad a Hera y Atenea. Pues si la belleza está en una sola y una de las tres vence, necesario es que las derrotadas sean feas[4].

2 Pero no. ¡Oh, tú, el más bienaventurado de los jueces!, abstente de palabras vergonzosas y baja poco a poco de las cumbres hasta los confines, no sea que de nuevo te cite a Homero cuando llama a Hera *de blancos hombros,* a Eos *de brazos de rosa,* a Atenea *de ojos glaucos,* a Tetis *de pies de plata,* a Hebe *de bellos tobillos*[5], a ninguna de las cuales podrás arrebatarle la belleza, aunque sea en una parte sola, si es que quieres ser piadoso respecto de lo divino y faltarles lo menos posible. Oyes cómo describe un coro de cazadoras, las ninfas que juegan en la montaña bajo la guía de Ártemis:

---

[3] Cf. *Odisea* IX 2-11, V 215-218 y VI 180-185.

[4] Al juicio de Paris-Alejandro se aludía ya en *Ilíada* XXIV 28-30. Fue relatado en los *Cantos ciprios.*

[5] Para los epítetos aplicados a las divinidades, cf. *e. g. Ilíada* I 195 *(leukṓlenos), Odisea* II 1 *(rhododáktylos,* «de rosáceos dedos»), *Ilíada* I 206 *(glaukôpis),* I 538 *(argyrópeza)* y *Odisea* XI 603 *(kallísphyros).*

Por encima de todas sobresalía su cabeza y su frente,

dice, y

fácil se la reconoce de lejos, aunque todas son bellas [6].

Sin duda te burlas de que Homero ponga a Ártemis por delante de las ninfas en belleza, pero puedes leer en Homero eso mismo de la belleza de Menelao, cuando, al ser herido, cuenta que le corría la sangre por el muslo y a continuación compara la belleza del muslo al arte de una mujer que taracea el marfil en púrpura para hacer un cubremejillas para caballos:

Así, Menelao, se mancharon de sangre tus muslos hermosos [7],

dice, *y las pantorrillas y los tobillos* [8]. Pero cuando alaba, a su vez, la belleza de Agamenón, no necesitó una imagen de Lidia o Caria ni de marfil decorado con púrpura por obra de una mujer bárbara, sino que compara su cabeza y ojos con Zeus, por lo que queda claro cuánto más hermoso era Agamenón, pues su belleza se refería a la cabeza y los ojos, mientras que del otro eran los muslos y los tobillos [9]. Y el que es bello en lo más importante es más bello, mientras que el que es bello en lo de menos importancia no llega a ser feo, pero sí es menos bello. ¿Qué? En el campamento de los griegos, ¿no destacaba por su hermosura Aquiles y en segundo lugar iba Nireo? Pero contigo como juez, al quedar Nireo por detrás de Aquiles, en nada se diferenciaba de Ter-

6 *Odisea* VI 107-108.
7 *Ilíada* IV 146-147.
8 Cf. *Ilíada* IV 147.
9 Cf. *Ilíada* II 478 *(ómmata kaì kephalḕn íkelos Dií).*

sites[10]. Y, para no hablar sólo sobre la belleza, no disputa Ayante en valor con Aquiles, ni Diomedes con Ayante, ni Esténelo con Diomedes, ni Menesteo con Esténelo, y no por ello despoja nadie de su virtud a Menesteo por causa de Esténelo, ni a Esténelo por Diomedes, ni a Diomedes por Ayante, ni a Ayante por Aquiles, sino que allí está el camino de la virtud, que no se salta las naturalezas intermedias, sino que desciende gradualmente desde los mejores a los más deficitarios.

3 Y para apartarnos por fin de los cuerpos en los que se encuentran mezcladas la fuerza y la belleza, si contrastaras a Andrómaca con Penélope, ¿no son una y otra castas y fieles a sus maridos? Pero pondrás por delante a Penélope, no por aquello en lo que una mujer griega adelanta a una bárbara, sino porque otorgas la supremacía a la que gana en virtud. Y aconseja Néstor a Agamenón: ¿acaso un sensato a un insensato? ¿Acaso estarás dispuesto a insultar e injuriar con una inculpación denigrante al rey de todos los griegos, al de la estirpe de Zeus y pastor de pueblos? Antes bien, aquél, que ya era sensato, precisó de un consejero que lo fuera más, de Néstor.

¿No consigo persuadirte con mi charla sobre las virtudes, cuando pretendo comparar lo semejante con lo semejante, según su desigual participación, conforme a su superior o inferior suerte? De hecho, tú consideras que la salud también es algo simple. Y, sin embargo, se trata de lo menos simple de todo. Las naturalezas de los cuerpos, en efecto, son mucho más ambiguas que las del alma respecto de la medida de la salud y, al contrario, el que persigue la excelencia en lo saludable persigue algo huidizo, que no es acce-

[10] Cf. *Ilíada* II 671-674 *(kállistos anḗr).*

sible a la incursión de Asclepio ni de Quirón[11]. Sin embargo, quien se atiene al diferente grado alcanzable y se contenta con lo conseguido, está mejor dispuesto hacia el arte y no desespera respecto del grado más alto: así también es el asunto con los bienes.

Siendo como son tres los términos en que se podría gobernar este pensamiento, uno que apunta a la verdad, el segundo a lo posible y el tercero a lo útil, consideremos en particular cada uno de ellos, pero por orden inverso y empezando por la utilidad. No tengamos aún por posible ni verdadera la afirmación de que un bien es superior a otro bien, sino que veamos su utilidad, pues muchas cosas que no son ni verdaderas ni posibles fueron útiles cuando se confió en ellas.

Quien llevó el bien a la cumbre[12] y circunscribió su na- 4
turaleza sólo a lo mejor, ¿no socavó acaso y puso una barrera a la esperanza de la mayoría de marchar por este camino? Ahora bien, quien admitió grados y lugares de reposo a intervalos junto con abundantes reconstituyentes permitió avanzar mucho más con la intención de alcanzarlo poco a poco, convenció al que iba progresando de que podría llegar a lo mejor y proclamó al que iba llegando a la cumbre como el mejor entre los buenos. Ahora bien, este segundo discurso, ¿no corona al mejor entre los cobardes, al fuerte entre los débiles? ¿Y no priva por completo a los mejores de sus competidores y les impide poner a prueba sus virtudes con las de sus semejantes?

---

[11] Sobre Asclepio, cf. MÁXIMO, IV 2-3; sobre el centauro Quirón, maestro de Aquiles y médico mítico, cf. MÁXIMO, XXVIII 1.

[12] Es corrección de Koniaris, generalmente aceptada en sustitución del *isokrátēs* del ms. R. Esta lección había dado lugar a una recepción equivocada del pasaje por parte de Poliziano: cf. TRAPP, *Máximus*, pág. 307. PUIGGALI, *Études*, pág. 500, lee *Sokrátēs*.

Mas dejo lo útil y considero ya lo posible. Un oro superior lo pone a prueba un oro inferior, no el plomo, y plata a la plata y bronce al bronce[13]. En general, el examen de todo se realiza por medio de la comparación de lo semejante respecto de la sustancia y de lo desemejante respecto de la calidad. Pero tú arrojas lo bueno entre los males mismos[14]. ¿Así haces el examen? ¿Cómo, entonces, no va a aparecerte ocupando el lugar de lo mejor el más ínfimo de los bienes? Pues así como en la noche la luz del fuego se ve más viva que durante el día, porque se destaca en la oscuridad circundante y, sin embargo, la misma luz es confusa a la luz del sol y débil frente a un rival más poderoso, así también, evidentemente, es el bien cuando se examina entre males: cualquiera resulta excelente, mejor y superior como entre grandes tinieblas una pequeña ascua o en la noche una luz débil. Pero si le ofreces la ocasión de una carrera o una lucha con alguien semejante a él, verás entonces realmente lo mejor. Pero tú confundes en este punto la comparación y la alteras. ¿No ves acaso la luna, que es astro de dos vidas, de noche y de día, brillante durante la noche, pero pálida en compañía del sol? Porque durante el día el sol domina, el mejor y más vigoroso de los cuerpos celestes, pero de noche domina la luna, que es más débil. Así también el bien, si lo arrojas a la noche, a la tiniebla y la falta de luz de los males, será superior a lo más oscuro, pero si pones al lado bienes

---

[13] Sobre el arte de la prueba, cf. MÁXIMO, XI 2, XVIII 3 y XXXI 2. En XXIX 5 la prueba del valor de las cosas que la humanidad ambiciona es puesta en relación con las imágenes de la oscuridad y la luz.

[14] Debido a que entre el bien y los males no hay relación alguna ni puede el primero ser contrastado por los segundos; cf. CICERÓN, *Del supremo bien y el supremo mal* III 34.

junto a bienes, es necesario que venza el que de ellos más brille[15].

Dejo la posibilidad y paso a la verdad. Pues la vida del hombre, ¿hay que considerarla algo distinto del curso de una vida mezclada de cuerpo, alma y fortuna? Y de la armonía de estos elementos, cuando se mezclan bien, cuando cada uno de ellos llega al culmen de su propio vigor, a ese conjunto hay que llamarlo felicidad. Cuando el alma gobierna al modo de un general, el cuerpo la sirve al modo de un soldado y la fortuna colabora al modo de las armas, de todo ello se sigue la victoria; pero si quitas la fortuna, desarmas al soldado y, si quitas al soldado, quitas la elección del general[16]. Más valioso es el soldado que sus armas y el general que el soldado, pero, una de dos, si al honrar al general desconsideras el resto, ¿cómo usará el general de su arte? Y si introduces esos dos elementos y les das igual honor, ¿cómo usará el arte de su general? Mande el alma, milite el cuerpo y colabore la fortuna en la lucha: todo lo alabo, todo lo acepto, pero no concedo la igualdad de honores[17].

---

[15] Fiel a la tradición platónica, Máximo gusta de las imágenes de la luz y la oscuridad para representar el contraste entre lo divino y lo humano. En I 3 y XI 1, el sol sirve de imagen a la filosofía y su enseñanza; en XI 9 y XIII 3 representa el intelecto divino; el sol y la luz que éste da es para Máximo, XXIX 7 y XXXII 4, la imagen de un bien que es común sin desvirtuarse.

[16] Para la imagen del campamento, cf. Máximo, V 3 y XIII 4. Otro modo de entender la fortuna se lee en Máximo, V 6 y VIII 7.

[17] La tripartición de los bienes es de ascendencia platónica; cf. *Gorgias* 467e, *Eutidemo* 279a-c, *Filebo* 48e y *Leyes* V 743a; Diógenes Laercio, III 94. Que los tres contribuyen a una vida de felicidad plena es doctrina aristotélica: cf. *Ética a Nicómaco* I 8-10, 1098a-1101a21. A ello se opusieron los estoicos de manera radical: cf. Cicerón, *Del supremo bien y el supremo mal* V 26-27, que transmite la opinión de Antíoco. *Vid.* Dillon, *Middle Platonists,* págs. 146-148.

¿No ves también la navegación por mar? Allí manda el piloto como el alma sobre el cuerpo, la nave es gobernada como el cuerpo por el alma y los vientos dan su soplo como la fortuna a las virtudes. En el caso de que sobrevenga una tempestad, si la nave resiste y resiste el piloto, hay esperanza de salvarse, incluso si la nave no navega recta: no se hundirá[18] gracias al arte. Pero si empiezas por retirar al piloto y prescindes de él, es inútil la nave, aunque resista, es inútil el soplo de los vientos, aunque empujen. Y por esto en el mar, en la nave y en la navegación lo más valioso es el piloto, después de él, la nave y, después de ella, la ayuda que de fuera viene. Y en el curso de la vida, lo más valioso es el alma, después de ella, el cuerpo y, en tercer lugar, la fortuna. Y los bienes de lo más valioso son más valiosos que los de la parte inferior.

6 Yo descarto también dar igual rango a los sentidos. Ciego era Homero, pero oía a Calíope; sordo era Atis, pero veía

[18] Las diversas propuestas para enmendar el texto no son del todo satisfactorias. TRAPP deja el texto entre óbelos y en la nota a su traducción (*Maximus,* pág. 339, nota 20) propone secluir la frase. Nosotros hemos adoptado las correcciones de Markland y Lascaris, que permiten reconstruir con una mínima intervención textual un sentido aceptable para el pasaje. Si mantenemos la negación propuesta por Markland, en vez del *ē katadýsetai* del ms. R, cabría corregir *ou mē katadýsetai,* «no hay miedo de que se hunda gracias al arte» —ya Lascaris había propuesto la negación *ou,* y Heinsius, el subjuntivo—. MEISER, «Eine vergessene Enmendation», recordaba que ya en 1766 G. Koen había relacionado este pasaje de Máximo con otros dos, uno de PS.-ELIO ARISTIDES, *Rodio* II, pág. 75 KEILS, y otro de TELES, *Diatribas* VII, pág. 62 HENSE (= pág. 492 FUENTES GONZÁLEZ), que ponían de manifiesto que nos encontramos ante una expresión sentenciosa de extremo estoicismo. La corrección de acuerdo con esta idea nos haría traducir: «aunque se pierda la nave, se hundirá derecha gracias al arte».

el sol[19]. Cambia los infortunios, oiga Atis sin ver, vea Homero sin oír: a Atis no le dará su canto Calíope, pero a Homero no podrás arrebatarle su maestra[20]. También elimino yo la igualdad de honores entre los dioses. Sigo a Homero cuando dice:

En tres queda todo dividido y cada uno recibió su privilegio[21],

un privilegio que no era igual, pues no era igual el poder. En efecto, no es igual la provincia del cielo respecto del mar ni la del mar respecto del Hades. Dioses eran por igual e hijos de Crono tanto Hades como Posidón y Zeus. También Lisandro era espartano, pero Agesilao era descendiente de Heracles. Yo les concedo el honor conforme a sus virtudes y estirpes. Pues, ¿no es verdad que el domador de potros aprecia los caballos de raza,

de los que Zeus de ancho rostro a Tros
dio en pago por su hijo Ganimedes, por ser excelentes yeguas[22],

o que el cazador aprecia los perros de raza? Y tú, que estimas la raza humana y eres amante de sus criaturas, ¿no vas

[19] Se refiere al hijo de Creso (cf. HERÓDOTO, I 34, 3), aunque éste no era Atis, sino un hermano cuyo nombre Heródoto no da.

[20] Koniaris interpreta esta frase como interrogativa, con lo que la interpretación del pasaje cambia notablemente —como ha señalado Puiggali, quien se adhiere a la propuesta—: si Atis fuera ciego, pero capaz de oír a Calíope, podría ser un nuevo Homero; si, por su parte, éste quedara sordo, no sería poeta. El argumento pretendería demostrar el mayor valor del oído respecto de la vista.

[21] *Ilíada* XV 189.

[22] *Ilíada* V 265-267.

a examinar sus estirpes[23]? Y no hablo de Artajerjes el de Jerjes —vana estirpe me dices— ni de Hipias el de Pisístrato[24] —malvada estirpe me dices— ni de Creso el de Aliates —muelle estirpe me dices—. Pero si mencionas a Leónidas y a Agesilao, reconozco la virtud, me acuerdo de Heracles y alabo la nobleza. ¡Ojalá tuviera yo la estirpe de Arístides en Atenas, ojalá tuviera la de Sócrates! Habría honrado a éstos como a Heraclidas, como a Perseidas, como a Eupátridas[25]. ¿O es que ⟨alabas⟩[26] las corrientes de los ríos si vienen de fuentes puras y alabas las plantas, aunque sus cuerpos se marchiten, mientras permanezca la semilla, pero no vas a alabar la nobleza humana, que, si se inicia de la virtud como de una fuente pura, permanece legítima, permanece sin mezcla?

Y hasta este momento te comportas como un hombre y sigues hablando de manera plausible. Pero si te pregunto además por la riqueza, ¿qué dices? ¿Dónde sitúas la cosa?, ¿en qué lugar? Habla con la cabeza desnuda[27], dime las palabras del alma. ¿Qué llamas a la riqueza? ¿Un mal? ¿Por qué la amas, entonces? ¿Un bien? ¿Por qué la rehúyes, entonces?

[23] Seguimos la puntuación propuesta por Koniaris para este pasaje. A él se debe también la corrección del verbo *exetásei* por *exetáseis*, en segunda persona, en coherencia con los verbos que siguen; cf. «More emendations», págs. 67-68.

[24] Cf. Heródoto, I 61 y V 55 ss.

[25] Cf. Diógenes Laercio, III 88-89, sobre las cuatro clases de nobleza según Platón.

[26] Suplemento de Hobein.

[27] Alusión a Platón, *Fedro* 237a, donde Sócrates cubre su cabeza en señal de vergüenza —como algunos héroes de la tragedia, entre ellos Hipólito— para pronunciar un discurso que considera indebido.

La lengua juró, pero el pensamiento sin jurar queda[28].

Pero no es ni lo uno ni lo otro: no es un bien, no es un mal, sino que está en un terreno intermedio y en tierra de nadie. Mantenlo indiferente, no avances más allá, no transgredas los límites. Y si sustituyes el nombre y no lo llamas un 'bien', sino que lo llamas un 'preferido', has cambiado la palabra, pero sigues otorgándole un valor[29].

---

[28] EURÍPIDES, *Hipólito* 612.

[29] «Indiferentes» e «indiferentes preferidos» *(adiáphora proēgména)* son los términos con los que los estoicos dan cuenta del hecho de que, aunque muchos de los considerados bienes por los hombres no lo son en puridad, sin embargo los buscan, sin que esa búsqueda deje de ser natural; cf. DIÓGENES LAERCIO, VII 101-105; CICERÓN, *Del supremo bien y el supremo mal* IV 72-73 y PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes contra los estoicos* 1047e y 1069a ss. TRAPP, *Maximus,* pág. 321, nota 28, ofrece dos modos de entender este cierre: o bien Máximo quiere conciliar su propuesta con la de los estoicos, a cuya refutación ha dedicado el discurso, o bien se entiende que su intención es poner en evidencia las inconsecuencias de la posición estoica respecto de este momento fundamental de su teoría del valor.

XLI

SI EL DIOS HACE LOS BIENES, ¿DE DÓNDE SURGEN LOS MALES?

INTRODUCCIÓN[1]

Junto con las *Disertaciones* V y XVII, la que cierra la colección desarrolla un tema de gran rango filosófico[2] y, precisamente por ello, ha atraído el interés de un modo especial, aunque rara vez por sí misma[3]. El estudio más detallado sigue siendo el de Soury, que encuentra en el texto de Máximo la confirmación de su idea del platonismo ecléctico de Máximo, pero destacando la importancia de las ideas estoicas sobre la providencia y el destino. En el mismo sentido

---

[1] Discusiones: SOURY, *Aperçus*, págs. 57-76; PUIGGALI, *Études*, págs. 306-324; SZARMACH, *Maximos*, págs. 59-62; TRAPP, *Maximus*, págs. 321-330.

[2] Otros tratamientos amplios del tema que nos ha llegado son los siguientes: FILÓN, *Sobre la providencia*, que conocemos por una versión armenia del original griego; SÉNECA, *Sobre la providencia*; SALUSTIO, *Sobre el universo* 12, y PLOTINO, *Enéadas* III, 2-3, a los que hay que añadir, entre los autores cristianos, ARNOBIO, II 55, 8; LACTANCIO, *Sobre la ira de Dios* XIII 19; BOECIO, *Consolación de la Filosofía* I 4, 30. Las correspondencias con estos textos y otros de la misma temática se señalan en las notas.

[3] TRAPP, *Maximus*, pág. 323, aporta el dato de que J. Reuchlin hizo una traducción al latín de esta conferencia que se conserva en el ms. E III 15, foll. 299-305 de la Biblioteca de la Universidad de Basilea. Cf. Introducción General, pág. 64 del vol. I.

se expresan Trapp y Puiggali, cuyos detallados análisis muestran hasta qué punto es intrincado el concierto en esta disertación entre tradición platónica y estoicismo[4]. Máximo despliega aquí toda su arte de concertar doctrinas bajo la égida de sus dos grandes maestros, Platón y Homero, tan próximos, ellos mismos, a la divinidad.

Hasta llegar al tema que justifica el título, Máximo introduce un largo argumento que tiene por protagonista a Alejandro, quien en sus preguntas al oráculo de Amón se habría preocupado por una trillada cuestión de historia natural, las fuentes del Nilo, en lugar de la cuestión definitiva y digna de ser preguntada a la divinidad (§ 1). El sentido de la anécdota es claro en un contexto escolar como el que suponemos para las *Disertaciones:* la preocupación por las cuestiones «científicas» y eruditas es secundaria respecto de la que toca a la difícil condición humana y sus posibilidades de virtud y vicio[5]. Preguntas que merecían hacerse a un dios son las que conciernen al origen de los bienes y los males. La primera se solventa con la ya tópica prueba de la evidencia que el mundo aporta a quien lo contempla (§ 2)[6]. Queda la procedencia de los males, que es el centro de toda teodicea. Máximo remeda a los enviados a las consultas del oráculo para plantear esta cuestión a Zeus o a Apolo, poniendo por delante una declaración de inocencia de la divinidad tomada del famoso pasaje del *Fedro* (247a). Sigue la evoca-

[4] Los datos más importantes en este sentido son las ausencias doctrinales, como la del Alma del Mundo, tan característicamente medioplatónica, como señala Trapp.

[5] Lo cual no es obstáculo para que los filósofos se empeñen en indagaciones científicas de todo tipo, como muestra el caso de Séneca o, incluso, el de Epicteto; cf. Introducción General, pág. 43 del vol. I.

[6] El desarrollo «hímnico» de los epítetos de este Zeus providente en § 2 han sido tomados en consideración por J. Amann, *Die Zeusrede des Ailios Aristides,* Stuttgart, 1931, págs. 100-109.

ción de los males del hombre, tanto del cuerpo como del alma (§ 3), descritos de una manera que se ha asociado a la tradición cínico-estoica[7].

La respuesta de los dioses nos llega a través de Homero, su intérprete *(hypophḗtēs),* quien los exime definitivamente de toda responsabilidad en los males humanos. Para averiguar el origen de los males, Máximo procede por una *divisio* entre aquellos que se explican por la materia (§ 4) y los que derivan de la libertad o licencia del alma *(exousía,* § 5). Respecto del cuerpo, el mal no es sino un efecto de la indocilidad de la materia y de nuestra incapacidad para percibir la economía de conjunto del universo, en el que todo está en permanente transformación[8]. La raigambre estoica de estas ideas es generalmente reconocida, sobre todo por la ausencia de momento trascendente en el obrar de la divinidad y en el modo en que se plantea su acción providente[9]. Respecto del alma, Máximo invoca de nuevo una antropología que sitúa al hombre como criatura intermedia entre el animal y la divinidad. En la psicología encontramos el momento platónico en la elaboración de la imagen del carro del alma. La disertación se interrumpe en pleno desarrollo de la imagen.

---

[7] Cf. Ps.-Platón, *Axíoco* 366d ss.; Filón, *Sobre la providencia* II 90; Ps. Hipócrates, *Epístolas* XVII 47; Lucrecio, *La naturaleza* V 214-234; Crates, fr. 45 Giann., en Teles, *Diatribas* IVa, pág. 38 Hense (= págs. 366-367 Fuentes González).

[8] Destaca en este punto la cita repetida de Heráclito, que no tiene paralelo en el resto de las Disertaciones. Heráclito fue un referente preferido del estoicismo: cf. A. A. Long, «Heraclitus and the Stoics», *Philosophia* V-VI (1975-1976), 133-156, pero Trapp, *Maximus,* pág. 328, nota 35, resta importancia a este argumento.

[9] Que, sin embargo, puede leerse en § 2, como señala Trapp.

SINOPSIS

Las cuestiones que hay que dirigir a un oráculo (1).

Ejemplo de Alejandro de Macedonia, quien pregunta al oráculo de Amón por las fuentes del Nilo.

Debería haber formulado una cuestión que beneficiara al género humano.

Preguntas adecuadas (2-3).

De dónde proceden los bienes: lo demuestra el orden de la naturaleza y, en especial, del cielo (2).

De dónde vienen los males: no es del cielo (3).

Condición mísera de la vida humana.

Respuesta (4-5).

Zeus o Apolo por mediación de Homero: los males del hombre derivan de su propia insensatez (4).

En la tierra se mezclan el bien, que fluye de arriba, y el mal, que es connatural.

Doble procedencia del mal: de la materia y del alma.

El cuerpo y la materia: en toda actividad artística hay consecuencias que no son parte del arte misma, sino efectos inevitables de la imperfección propia de la materia. En la formación del Universo y del mundo los males son de esa suerte.

Los males sirven a la conservación del Universo. Lo importante es el conjunto y las partes sufren por la conservación del todo.

No se puede hablar de destrucción, sino de transformación continua, según la vieja doctrina de Heráclito.

El alma es el otro principio de los males del hombre, pues deriva de la mala elección del hombre, no del Dios (5).

La raza humana no esta diversificada, como las de los animales, sino que es una sola, dotada de razón y destinada a formar comunidad.

Es superior a los demás animales, pero inferior a la divinidad; al morir el cuerpo se transforma y el alma se traslada al lugar que le es propio.

El Dios ha dado al alma el gobierno del cuerpo como a un auriga un carro y las riendas de un tiro de caballos.

El alma puede usar de su arte o no a voluntad. Si no consigue conjuntar bajo su orden el tiro de caballos, el carro se verá arrastrado por el empuje del caballo más poderoso, sea el de los deseos o el de las pasiones.

SI EL DIOS HACE LOS BIENES, ¿DE DÓNDE SURGEN LOS MALES?

Dicen que, cuando Alejandro de Macedonia llegó al oráculo de Amón, al saludarlo Amón como hijo suyo, creyó en el dios como cuenta Homero, quien lo llama *padre de dioses y de hombres*[1]. Pero, una vez que recibió el oráculo, no tuvo a bien preguntar a continuación nada importante a su padre, ni sobre la huida de Darío ni sobre la batalla inminente, ni sobre los males de Grecia ni sobre los desórdenes de Asia, sino que —¡como si los demás asuntos le fueran prósperos!— interrogaba al dios sobre el Nilo, de dónde parte para descender hasta Egipto. ¡Mucho, sin duda, precisaba de este único asunto para su felicidad, y bien le iría de 1

[1] Título de Zeus en Homero: cf. *e. g. Ilíada* I 544. Sobre la visita de Alejandro al oráculo de Amón en Siwa, cf. ARRIANO, *Anábasis* III 3, 3-4; DIODORO DE SICILIA, *Biblioteca histórica* XVII 49-51; PLUTARCO, *Vida de Alejandro* 27, 3-4 y QUINTO CURCIO, *Historia de Alejandro Magno* IV 7, 5-30. Que la pregunta de Alejandro fuera referida a las fuentes del Nilo, uno de los tópicos de la afición griega a Egipto (cf. HERÓDOTO, II 28-34 y DIODORO DE SICILIA, *Biblioteca histórica* I 30-45), es, por lo que sabemos, una invención del propio Máximo. Sobre la figura de Alejandro en las *Disertaciones*, cf. MÁXIMO, II 6, VIII 4, XIV 8, XXIII 7, XXIX 2, XXXI 6 y las notas correspondientes.

saberlo[2]! Ni aunque hubiera conocido el Istro, por Zeus, además del Nilo, o el mismo Océano, si es que su naturaleza es la de un río que envuelve la tierra toda o si constituye los principios y fuentes de este mar de aquí[3] o si es un lago que acoge los ocasos del sol y de la luna u otra cosa, como barruntan los poetas[4]. ¡Cuando hubiera podido dejar correr los ríos de donde los despidiera ⟨el Dios⟩[5] y haberle solicitado él un solo oráculo común y público para todo el genero humano, una vez que hubiese llegado al oráculo de Amón o a la tierra de Tesprocia y la encina de allí o al Parnaso y la melopea profética de Pitón o al Ismeno y la voz de allí o a Delos y los coros que allí suenan o dondequiera que un oráculo hubiera activo en Grecia o en tierra bárbara[6]! Porque más útil para el común hubiera sido esta consulta que aquélla de los dorios, cuando solicitaban un oráculo sobre el Peloponeso, o la de los atenienses, cuando intentaban averiguar la suerte de Jonia, o la de los corintios, cuando buscaban saber sobre Sicilia[7].

2 Venga, imitemos a aquellos embajadores comunes, que eran enviados a los oráculos en beneficio de su nación. Preguntemos a Zeus quién es el padre y proveedor de los bienes humanos, cuáles los principios, cuáles las fuentes, de dónde brotan y fluyen. ¿O tal vez no hay que importunar al Dios sobre estos asuntos, cuando podemos percibir su pro-

---

[2] Por las razones gramaticales que aporta Koniaris, aceptamos la corrección de Reiske, en lugar de la de Acciaiolus, que incorpora Trapp.

[3] Cf. *Ilíada* XVIII 607-608 (el océano circunda la tierra) y XXI 195-197; Hesíodo, *Teogonía* 337-370 (origen de todos los ríos y mares).

[4] Sobre el sol que se recoge en el Océano, cf. Estesícoro, fr. 185 Page.

[5] Suplemento de Davies. Stephanus en la *editio princeps* proponía ⟨Zeus⟩.

[6] Para la lista de los oráculos, cf. Máximo, VIII 1-2.

[7] Sobre estas consultas, cf. Máximo, XI 6 y XXIX 7.

visión[8], ver la causa, comprender la fuente y conocer al padre y creador[9], al que ajusta los cielos, al guía del sol y de la luna, al corifeo de las revoluciones y giros de los astros, de su danza y su curso, al intendente de las estaciones, administrador de los vientos, al artífice del mar, al artesano de la tierra, al proveedor de los ríos, al aya de los frutos, al que engendra los animales, al natalicio, pluvial, frugífero, paterno, fecundo, cuyo intelecto es inquebrantable e indestructible, que llega a todos los seres con presteza inigualable, como en una mirada, y ordena todo lo que alcanza, del mismo modo que los rayos del sol, cuando caen sobre la tierra, hacen resplandecer todo lo que tocan[10]? Cuál es el modo de ese contacto no puedo yo decirlo, pero lo insinuó en alegorías brevemente Homero:

Frunció el hijo de Crono sus cejas oscuras[11]

---

[8] Que de los dioses sólo pueden venir bienes es ya un *týpos perì theologías* de los que PLATÓN propone en *República* II 379a ss. para regir la actividad de los poetas; cf. también *Timeo* 29d-30a. Esta convicción es el fundamento de la idea de la providencia divina que los estoicos llevaron al extremo: cf. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 73; HIEROCLES en ESTOBEO, II 9, 7; SÉNECA, *Sobre la providencia* I 1, 2-4; PS.-PLUTARCO, *Sobre el destino* 572f-573d. Cf. MÁXIMO IV 8, VIII 7, XV 6, XVI 6 y XXXVIII 6.

[9] Evocación de PLATÓN, *Timeo* 28c y 41a, donde aparece en orden inverso, «hacedor y padre»; cf. nota 29 a MÁXIMO, II 10.

[10] Sobre la lista de epítetos de Zeus, cf. sobre todo el capítulo VII del PS. ARISTÓTELES, *Sobre el mundo* 401a-b, donde se afirma que «Zeus, aun siendo uno, es de muchos nombres *(polyónymos)»;* cf. también DIÓN DE PRUSA, *Discursos* I 39 y XII 75-76; ELIO ARISTIDES, *Discursos* XLIII 29 ss.; TEMISTIO, *Discursos* VI 79d; CORNUTO, *Compendio de teología griega,* IX pág. 9, 14 ss. LANG.

[11] *Ilíada* I 528; cf. SCHWABL, «Zeus nickt», pág. 29.

y con el asentimiento de Zeus se constituyó la tierra y cuantas criaturas son de la tierra, y se constituyó el mar y cuantos engendros nacen del mar, y se constituyó el aire y cuanto sostiene el aire, y se constituyó el cielo y cuantos movimientos se dan en el cielo[12]. Éstas son las obras de los asentimientos de Zeus. Hasta este punto para nada preciso de «melopeas proféticas»: creo a Homero, tengo fe en Platón y compadezco a Epicuro.

3 Pero si paso a las concepciones de los males, ¿de dónde se han insinuado hasta aquí? ¿De qué fuentes y orígenes surgen los males? ¿De dónde principian y nos llegan? ¿De los etíopes, como la peste? ¿De Babilonia, como Jerjes? ¿De Macedonia, como Filipo[13]? ¡No es del cielo, por Zeus, no es del cielo!

Exento está de envidia el coro divino[14].

¡Aquí, aquí es donde preciso de oráculos! Preguntemos a los dioses: Zeus, Apolo y cualquier otro dios que sea adivino y se cuide de la grey humana, decid a quienes os consultan: ¿Cuál es el principio de los males? ¿Cuál su causa? ¿Cómo nos guardaremos? ¿Cómo nos escabulliremos?

---

[12] El verso de Homero es también uno de los fundamentos de la reflexión de Dión de Prusa, *Discursos* XII 26, sobre el ser de la divinidad. Versos muy semejantes en el contexto de la discusión sobre el destino aparecen en Plutarco, fr. 21 Sandbach, sobre el que llama la atención Soury, *Aperçus*, pág. 62. Los versos inmediatamente anteriores son citados por Máximo en IV 8. W. Theiler, «Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken», en AA.VV., *Recherches sur la tradition platonicienne*, Vandœuvres-Ginebra, 1955, págs. 63-91, en concreto pág. 77, nota 2, considera que Máximo demuestra aquí conocer, aunque sea indirectamente, el inicio del *Génesis*.

[13] Ps.-Demóstenes, VII 26.

[14] Platón, *Fedro* 247a.

Pues no hay falta en rehuir el mal ni en sortearlo[15].

¿O no veis cuántos prodigios sobrevenidos a la suerte humana van rondando por la tierra y llenan la tierra de lamentos y quejas de toda suerte? Se lamenta, en efecto, el cuerpo del hombre cuando se queja de las enfermedades que lo tienen cercado, de lo lábil de su conservación y lo incierto de su vida. ¿Qué edad de la vida no rinde cuentas al cuerpo humano? El recién nacido, tan pronto como se le separa del vientre de la madre, todavía húmedo, limoso y falto de consistencia, ya rebosa de quejas y gruñidos; conforme crece y llega a la primera edad, se va volviendo impetuoso e incontinente; y si llega a la edad juvenil, no puede contener su infatuación; y si llega a la vejez, poco a poco va haciéndose un cadáver y apagándose, es habitáculo cada vez más inservible del alma, descontento, desgraciado, desganado, incapaz de soportar la lluvia, los vientos, el sol, quejándose de las estaciones del cielo y moviendo guerra contra Zeus —¿Es invierno? Se abriga uno. ¿Es verano? Se refresca—, apeteciendo aligerarse cuando está repleto y hartarse cuando está vacío. Como la marea del Euripo[16], nunca quieto, nunca tranquilo, insaciable, incontenible, glotón, falto de vestimenta, necesitado de calzado, de ungüentos, de remedios, de baños. Muchas manos y muchas artes cuidan de un solo cuerpo, pero un solo yegüero de mil yeguas, un solo pastor de otras tantas ovejas y de otros tantos toros un solo boyero. Pero es que, con todo su número, tampoco alcanzan. Pues, ¿qué ingenio humano ha podido rechazar los azotes de la epidemia, resistir las tormentas que se precipitan del cielo,

---

[15] *Ilíada* XIV 80. Máximo ha sustituido el final del verso homérico *anà nýkta* por *hypalýxai,* tomado de *Ilíada* XII 327.

[16] Cf. la nota 35 a MÁXIMO, V 6.

detener la tierra que se mueve o apagar el fuego que de la tierra surge? ¿Ves el curso y la sucesión de las desgracias, la continuidad de los peligros?

Nada más vil cría la tierra que el hombre[17].

Y si te llegas al alma, verás también allí la turba de las enfermedades que sobre el alma se vuelcan[18]: si expulsas la pena, se insinúa el miedo; si se marcha el miedo, se alza la cólera; si cesa la cólera, sobreviene la envidia. Inmediatas son las dificultades, vecinas las desgracias y no hay remisión segura».

4 ¿Qué responderían, entonces, Zeus o Apolo o cualquier otro dios profético? Oigamos a su intérprete cuando dice:

Dicen que de nosotros les vienen los males, mas son ellos [mismos
quienes por sus propias insensateces sufren por encima de [su suerte[19].

¿Cuál es, entonces, la causa de esa *insensatez?* Del cielo y la tierra, de los dos hogares, uno hay que considerarlo sin parte de males, pero al otro mezclado de ambos, en el sentido de que los bienes le llegan del otro y los males le nacen de su propia naturaleza malvada. Ésta es doble: la una es

[17] *Odisea* XVIII 130.

[18] Cf. Platón, *Timeo* 86b.

[19] *Odisea* I 33-34. Estos versos, citados también en XXXVIII 7, fueron de gran importancia en el debate sobre el destino y la providencia: cf. Aulo Gelio, *Noches Áticas* VII 2, 1-14 (= *SVF* II 1000, de la obra de Crisipo *Sobre la Providencia);* Hierocles en Estobeo, II 9, 7; Eusebio, *Preparación evangélica* VI 8, 1-3 (= *SVF* II 925 y 999, de la obra de Crisipo *Sobre el destino).*

afección de la materia, la otra, libertad del alma[20]. Hay que hablar primero de la primera.

Ves que la materia está colocada cual fundamento por un artesano benévolo, y la parte ordenada de ella le llega del arte; mas si alguna imperfección afecta a las cosas de la tierra por su incapacidad de dominarse, tenme al arte por inocente. Ninguna intención del artista carece de arte, como tampoco es injusta la del legislador[21]. La inteligencia divina es más certera que el arte humana, así que, del modo en que en las labores de las artes unas cosas las prevé el arte por adelantado con vistas a su fin y otras se siguen de su labor, sin ser efecto del arte, sino afecciones de la materia —las chispas del yunque, los vapores del horno y de otra materia, otra afección, necesaria a la labor, pero no prevista por el artista—, así, sin duda, hay también que entender que el arte es inocente de cuantas afecciones surgen en la tierra, a las que llamamos irrupción de los males humanos, y que éstas son una especie de consecuencias naturales y necesarias de la fábrica del Universo[22]. Y lo que nosotros llamamos males y destrucciones, que nos hacen lamentarnos, esto lo llama el artista conservación del universo; él se preocupa del conjunto, mientras que la parte se ve necesariamente perjudicada

[20] Para esta *divisio* entre vicio humano y defecto de la materia, cf. Filón, *Sobre la providencia* II 82 y Hierocles en Estobeo, II 9, 7.

[21] Crisipo defendía en sus libros *Sobre los dioses* y *Sobre el juzgar* que los dioses no podían ser responsables de los males humanos del mismo modo que la ley no puede serlo del crimen; cf. Plutarco, *Sobre las contradicciones de los estoicos* 33, 1049de (= *SVF* II 1125) y Filón, *Sobre la providencia* II 82.

[22] Para estos argumentos de origen estoico, cf. la extensa relación de Aulo Gelio, *Noches Áticas* VII 1, 1-13 (= *SVF* II 1169 y 1170, del libro de Crisipo *Sobre la providencia)*. Cf. también Marco Aurelio, VI 36, VII 75 y VIII 50.

en beneficio del conjunto. Sufren los atenienses una epidemia, un terremoto los lacedemonios, una inundación la Tesalia, el Etna entra en erupción[23]. ¿Y cuándo prometió Zeus la inmortalidad a los atenienses? Si cesa la epidemia, ¿es que no marchará Alcibíades a Sicilia? ¿Cuándo prometió a los lacedemonios una tierra exenta de terremotos? ¿Cuándo a los tesalios una sin inundaciones? ¿Cuándo a los sicilianos una tierra sin erupciones? Partes son éstas de los cuerpos. ¿Ves, entonces, esas afecciones que tú llamas destrucción, tomando como prueba el camino de lo que se marcha, pero yo salvación, tomando como prueba la sucesión de lo que vendrá? Ves el cambio de los cuerpos y la mutación del nacimiento,

camino arriba y abajo[24],

según Heráclito. Y de nuevo:

> *Viven la muerte de aquéllos, mueren la vida de aquéllos*[25].
>
> *Vive el fuego la muerte de la tierra y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte de la tierra, la tierra, la del agua*[26].

¡Estás viendo la sucesión de la vida y el cambio de los cuerpos, la renovación del universo[27]!

---

[23] La misma relación de ejemplos en el mismo contexto argumentativo se utiliza en MÁXIMO, V 4.

[24] HERÁCLITO, fr. 60 D.-K.

[25] HERÁCLITO, fr. 62 D.-K.

[26] HERÁCLITO, fr. 76 D.-K.

[27] Cf. MARCO AURELIO, IV 46, quien cita igualmente el fr. 76 de Heráclito.

Vayamos al otro principio de los ⟨males⟩[28], al autogene- 5
rado, al que la libertad del alma lleva en su seno y da a luz, cuyo nombre es 'maldad'. Es, justamente, aquello de que

Del que elige es la culpa, exento de ella está el Dios[29].

Puesto que era necesario que la tierra fuera fructífera, criadora de animales y muy fecunda[30], pero también que tuviera en su interior encerrados males proscritos del cielo, en este lugar hizo el Dios la mezcla de muchas y variadas colonias de animales y distinguió en dos su naturaleza original: la una es heterogénea en sus modos de vida y de cuerpos muy diversos, irracional, insensata, en destrucción mutua, ignorante del Dios, sin parte en la virtud, apacentada por la sensación inmediata y manipulable, vigorosa de cuerpo, pero inaccesible al razonamiento; pero la otra, que es la humana, es uniforme, comunicada y una, débil de cuerpo, pero inquebrantable por su razón, con noción del Dios, partícipe de la ciudadanía, amante de la sociedad, con el gusto de la justicia, la ley y el amor. Necesario era que esta estirpe estuviera por encima de todo el rebaño terráqueo, pero por debajo, creo yo, del Dios. Pero esta inferioridad no iba a procurarles la muerte, pues lo que los hombres llaman muerte, esto mismo sería principio de inmortalidad e inicio de vida futura, destruidos los cuerpos conforme a la ley y el

---

[28] Seguimos la conjetura propuesta por TRAPP en el aparato crítico.

[29] Cf. PLATÓN, *República* X 617e. La fortuna de esta expresión fue muy considerable: cf. PLOTINO, *Enéadas* III 2,7, 20 y, en los padres de la Iglesia, JUSTINO, *Apología* I 44 y II 81; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El pedagogo* I 8, 69, 1 y *Stromata* V, XIV 136, 4.

[30] De la necesidad de que el mundo contenga la totalidad de las posibles criaturas para poder ser así completo *(téleos hikanôs)* habla PLATÓN, *Timeo* 41a-c.

tiempo que les son propios, convocada el alma al lugar y la vida que le pertenecen. Este modo de inferioridad humana en relación con lo divino es el que inventó el Dios. Tras imponer el alma al cuerpo terrestre, como un auriga al carro, y darle las riendas al auriga, le dio la señal de salida, teniendo el vigor del arte que de él deriva, pero teniendo también la licencia de no emplearlo. Y cuando sube al carro y toma las riendas el alma feliz y bienaventurada, que recuerda al Dios que la ha hecho subir al carro y le ha prescrito llevar las riendas, sujeta las riendas, gobierna el carro y disciplina los impulsos de los caballos. Éstos son completamente diversos y sigue cada uno su impulso a correr en una dirección diferente: el uno es indisciplinado, glotón y violento, el otro, irascible, colérico e impetuoso, un tercero, sin nobleza y flojo[31] y otro, servil, pusilánime y bajo[32]. De este modo[33] el carro, en lucha civil, zarandea al auriga y luego, si éste no lo-

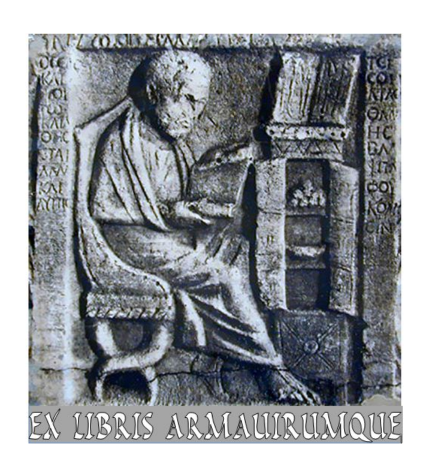
[31] RENEHAN, «Some passages», pág. 45, señaló en este punto una laguna que recoge Trapp en su edición, pero sin registrar suplementos posibles. Renehan señala que los demás caballos han sido descritos cada uno con tres adjetivos, lo que hace esperar que también este tercero los recibiera.

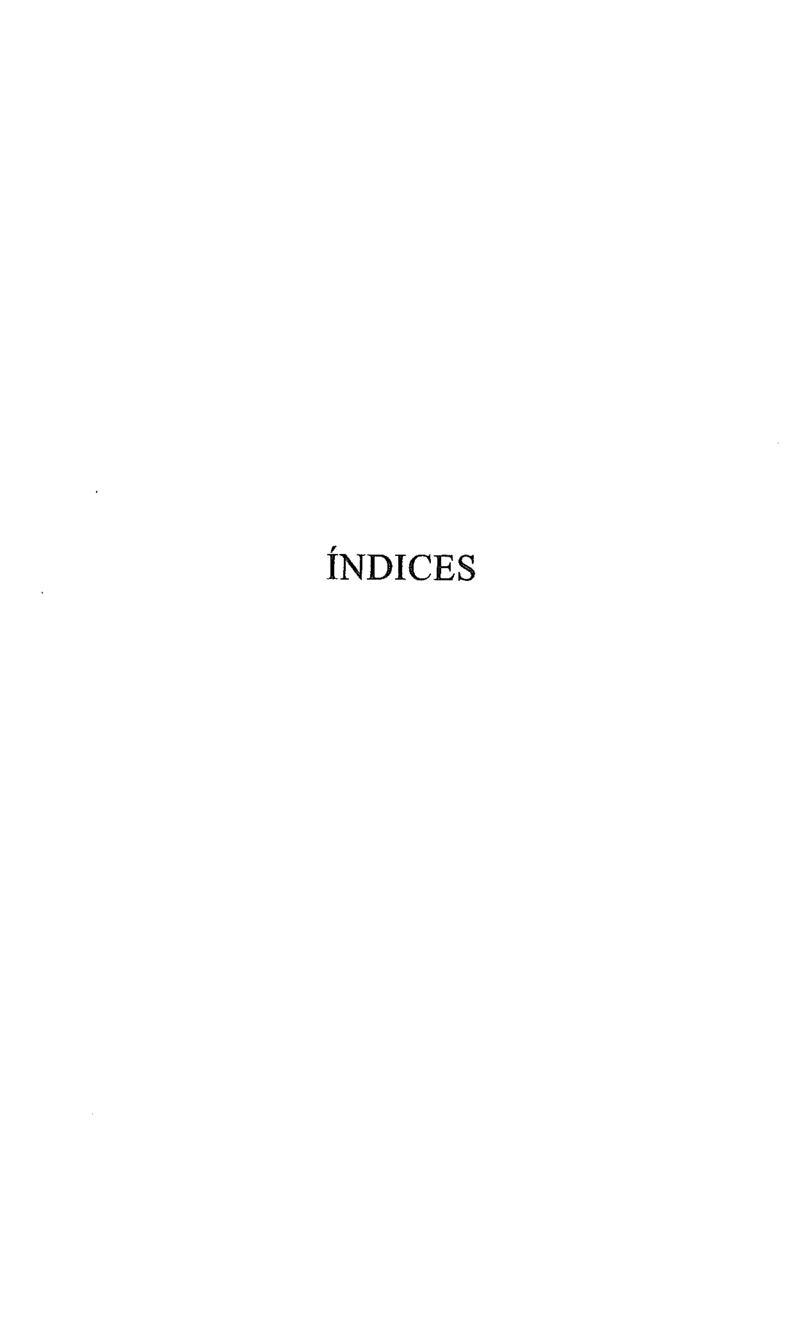
[32] La descripción del carro del alma remonta a PLATÓN, *Fedro* 246a ss. y 253d ss. —pasajes famosos evocados también en XVI 4, XX 4 y XXVII 5— y a *Timeo* 41c-42b, pero Máximo ha cambiado el tiro de dos caballos del primer texto platónico por uno con dos caballos más, que él asocia a vicios propios de la bajeza de espíritu, la pereza y la pusilanimidad —*smikróphrōn,* término que sólo encontramos atestiguado otra vez en Casio Dión—, sin que este añadido parezca obedecer a una nueva teoría de las partes inferiores del alma, aunque sí a un esquema aristótélico de contraponer dos caballos con cualidades de defecto, frente al exceso de los primeros. Cf. SOURY, *Aperçus,* págs. 74-76 sobre el origen del cuerpo como carro, y TRAPP, «Platos' *Phaedrus*», págs. 148-154 y 172.

[33] Seguimos la conjetura de Markland.

gra dominarlo, de un salto es arrastrado tras el impulso del caballo dominante: el carro es llevado ya por el caballo disoluto junto con el auriga mismo a violencias, abusos, excesos y otros placeres ni decorosos ni puros, ya por el irascible a perjuicios de todo tipo *** [34].

[34] Que falta el final de la conferencia fue detectado por Markland.





ÍNDICES

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS*

* Los índices han sido llevados a cabo por Javier Campos Daroca y Juan Luis López Cruces.

ÍNDICE DE PASAJES CITADOS

CORRESPONDENCIAS ENTRE LAS EDICIONES

TRADUCCIÓN, HOBEIN, TRAPP, KONIARIS	*PARIS. GR.* 1962, DUEBNER, DAVIES[2]	*LAUR. CONV. SOPP.* 4, STEPHANUS, HEINSIUS, DAVIES[1]
I	7	37
II	8	38
III	9	39
IV	10	29
V	11	30
VI	12	40
VII	13	41
VIII	14	26
IX	15	27
X	16	28
XI	17	1
XII	18	2
XIII	19	3
XIV	20	4
XV	21	5
XVI	22	6
XVII	23	7
XVIII	24	8
XIX	25	9

TRADUCCIÓN, HOBEIN, TRAPP, KONIARIS	*PARIS. GR.* 1962, DUEBNER, DAVIES[2]	*LAUR. CONV. SOPP.* 4, STEPHANUS, HEINSIUS, DAVIES[1]
XX	26	10
XXI	27	11
XXII	28	12
XXIII	29	13
XXIV	30	14
XXV	31	15
XXVI	32	16
XXVII	33	17
XXVIII	34	18
XXIX	35	19
XXX	1	31
XXXI	2	32
XXXII	3	33
XXXIII	4	34
XXXIV	5	35
XXXV	6	36
XXXVI	36	20
XXXVII	37	21
XXXVIII	38	22
XXXIX	39	23
XL	40	24
XLI	41	25

ÍNDICE GENERAL

XVIII

SOBRE EL ARTE AMATORIA DE SÓCRATES

XIX

SIGUE SOBRE EL AMOR, II

XX

SIGUE SOBRE EL ARTE AMATORIA
DE SÓCRATES, III

XXI

SOBRE EL AMOR, IV

XXII

QUE EL GOCE DE LOS DISCURSOS FILOSÓFICOS
ES MEJOR QUE EL DE TODOS LOS DEMÁS

XXIII

¿QUIÉNES SON MÁS ÚTILES A LA CIUDAD,
LOS GUERREROS O LOS AGRICULTORES?
LOS GUERREROS

XXIV

QUE LOS AGRICULTORES SON MÁS ÚTILES
QUE LOS GUERREROS

XXV

QUE LOS DISCURSOS MEJORES SON
LOS QUE CONCUERDAN CON LAS ACCIONES

XXVI

SI HAY UNA FILOSOFÍA SEGÚN HOMERO

XXVII

SI LA VIRTUD ES UN ARTE

XXVIII

CÓMO SE PODRÍA ESTAR SIN DOLOR

XXIX

¿CUÁL ES EL FIN DE LA FILOSOFÍA?

XXX

SOBRE SI TAMBIÉN EL PLACER ES UN BIEN, PERO INSEGURO, I

XXXI

SOBRE SI TAMBIÉN EL PLACER ES UN BIEN, PERO INSEGURO, II

XXXII

SOBRE SI TAMBIÉN EL PLACER ES UN BIEN, PERO INSEGURO, III

XXXIII

CUÁL ES EL FIN DE LA FILOSOFÍA

XXXIV

QUE ES POSIBLE SACAR PROVECHO
DE LAS CIRCUNSTANCIAS

XXXV

CÓMO HABRÍA UNO DE DISPONERSE
HACIA EL AMIGO

XXXVI

SI ES DE PREFERIR LA VIDA DEL CÍNICO

XXXVII

SI CONTRIBUYE A LA VIRTUD
EL CURSO DE LAS DISCIPLINAS

XXXVIII

SI PODRÍA HACERSE ALGUIEN BUENO
POR DESIGNIO DIVINO

XXXIX

SI UN BIEN ES MAYOR QUE OTRO BIEN

XL

SI UN BIEN ES MAYOR QUE OTRO BIEN
QUE SÍ LO ES

XLI

SI EL DIOS HACE LOS BIENES,
¿DE DÓNDE SURGEN LOS MALES?

ÍNDICES